PENÍNSULA IMPRESCINDIBLES

Hannah Arendt

Entre el pasado y el futuro

Ocho ejercicios sobre la reflexión política



Hannah Arendt

Entre el pasado y el futuro

Ocho ejercicios sobre la reflexión política

Traducción de Ana Poljak

Ediciones Península

Barcelona

Publicado por primera vez en Estados Unidos con el título:
Between Past and Future de Hannah Arendt.



Diseño de la cubierta: Llorenç Marquès.

Primera edición: octubre de 1996.

Impreso en Limpergraf s.l., Carrer del Riu 17, Nave 3, Ripollet.
Depósito legal: B.37.282-1996.
ISBN: 84-8307-001-4.

NOTA DE LA TRADUCTORA

Al citar los textos de sus comentarios, en casi todos los casos, Hannah Arendt hace paráfrasis de los originales y no de las estrictas traducciones; además, en muchas ocasiones, su interpretación de Aristóteles, Platón o Kafka —por poner tres ejemplos cruciales— no concuerda con las que se conocen a través de las traducciones disponibles. En varias de las notas del libro se comenta este tema: por ejemplo, en la nota 3 del Prefacio y en la 5 del capítulo 7. Por consiguiente, el lector advertirá que en muchos casos la versión de las citas que se transcribe sigue la propia versión de Arendt, con el intento de no tergiversar su análisis; en algunos casos los matices son menores, pero en otros se trata de enfoques bastante distintos, por lo que parece obvio respetar la interpretación de la autora.

ANA POLJAK

Para Heinrich
tras veinticinco años.

Los ensayos que se publican en este libro son versiones revisadas y ampliadas de los que aparecieron en las siguientes revistas: *American Scholar, Chicago Review, Daedalus, Nomos, Partisan Review, The Review of Politics.* «Verdad y política» apareció originalmente en *The New Yorker.* Denver Lindley tradujo del alemán «La crisis en la educación».

SUMARIO

PREFACIO: LA BRECHA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO

«*Notre héritage n'ést précédé d'aucun testament*» —«nuestra herencia no proviene de ningún testamento»— es, quizá, el más extraño de los aforismos extrañamente abruptos en que René Char, poeta y escritor francés, condensó la esencia de lo que cuatro años en la Resistencia llegaron a significar para toda una generación de escritores y hombres de letras europeos.[1] La caída de Francia, para ellos un acontecimiento completamente inesperado, había vaciado el escenario político de su país de la noche a la mañana para dejarlo poblado de fantochadas de pícaros y tontos, y quienes nunca en realidad habían participado en los asuntos oficiales de la Tercera República se vieron absorbidos por la política con la fuerza del vacío. De esa manera, sin haberlo pensado antes y aun en contra de sus inclinaciones conscientes, llegaron a configurar a pesar suyo un ámbito público en el que —sin los elementos de la oficialidad y ocultos a los ojos de amigos y enemigos— se hizo, de palabra y obra, todo lo que era importante en los asuntos del país.

Aquello no duró mucho. Al cabo de unos pocos años se liberaron de lo que antes habían considerado una «carga» y volvieron a entregarse a lo que —en ese momento lo sabían— era la irrelevancia ingrávida de sus cuestiones personales, una vez más separados del «mundo de la realidad» por un *épaisseur triste*, la «opacidad triste» de una vida privada centrada sólo en sí misma. Aun cuando se negaban «a volver a [sus] propios comienzos, a [su] conducta más pobre», lo único que podían hacer era regresar a la antigua lucha de ideologías enfrentadas que, tras la derrota del enemigo común, nuevamente ocupaban la arena política, dividiendo a los antiguos compañeros de armas en innumerables camarillas —ni siquiera facciones— y en-

zarzándolos en las polémicas e intrigas interminables de una guerra de papel. Lo que Char había previsto y anticipado con claridad, mientras aún se producía la verdadera lucha —«Si sobrevivo, sé que tendré que romper con el aroma de esos años esenciales, rechazar en silencio (no reprimir) mi tesoro»—, había ocurrido: habían perdido su tesoro.

¿Qué tesoro era ése? Como los propios protagonistas lo entendieron, al parecer consistió, por decirlo así, en dos partes interrelacionadas: habían descubierto que quien se «unió a la Resistencia, *se encontró* a sí mismo», que había dejado de «buscarse [a sí mismo] sin habilidad, en medio de una insatisfacción desnuda», que ya no se veía sospechoso de «insinceridad», de ser «un actor de la vida capcioso, suspicaz», que se podía permitir «ir desnudo». En esa desnudez, despojados de toda máscara —de esas que la sociedad asigna a sus miembros y también de esas que el individuo fabrica para sí en sus reacciones psicológicas contra la sociedad—, por vez primera en sus vidas los visitaba una apariencia de libertad: no, por cierto, porque actuaran contra la tiranía y cosas peores que la tiranía —esto era indiscutible en el caso de cada integrante de los ejércitos aliados—, sino porque se había convertido en «retadores», habían asumido la iniciativa y por lo tanto, sin saberlo ni advertirlo, comenzaron a crear ese espacio público que mediaba entre ellos y era el campo en donde podía aparecer la libertad. «En cada comida que compartimos, se invita a la libertad. La silla siempre está vacía, pero su lugar está asignado.»

Los hombres de la Resistencia europea no fueron los primeros ni los últimos que perdieron su tesoro. La historia de las revoluciones —desde el verano de 1776 en Filadelfia y el verano de 1789 en París hasta el otoño de 1956 en Budapest—, que políticamente explica la historia recóndita de la época moderna, se puede narrar bajo la forma de una parábola, como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo. Hay muchos motivos, por cierto, para creer que el tesoro jamás fue una realidad sino una ilusión óptica, que no nos enfrentamos en este tema con algo sustancial sino con una visión, y el mejor de todos esos motivos es el

hecho de que el tesoro, hasta hoy, carece de nombre. ¿Existe algo, no en el espacio exterior sino en el mundo y en los asuntos de los hombres sobre la tierra, que ni siquiera haya tenido un nombre? Los unicornios y las hadas son, al parecer, más reales que el tesoro perdido de las revoluciones. No obstante, si volvemos los ojos a los comienzos de esta era, y sobre todo a los decenios que la preceden, podemos descubrir para nuestra sorpresa que en el siglo XVIII, a ambos lados del Atlántico, este tesoro tenía un nombre, hace tiempo olvidado y perdido, se diría, incluso antes de que el tesoro mismo desapareciera. En América el nombre fue «felicidad pública», denominación que, con sus connotaciones de «virtud» y «gloria», apenas si entendemos mejor que su equivalente francés, «libertad pública»; para nosotros, la dificultad estriba en que en ambos casos el énfasis está en el adjetivo «público».

Sea como sea, al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, el poeta alude al anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición —que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor—, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. Es decir que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro. De todos modos, la pérdida, quizá inevitable en términos de realidad política, se consumó por el olvido, por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por decirlo así, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos, en pocas palabras, de los propios seres humanos; porque el recuerdo, que —si bien una de las más importantes— no es más que una forma de pensamiento, está desvalido fuera de una estructura de referencia preestablecida, y la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inco-

nexo. Así, los primeros que no lograron recordar cómo era ese tesoro fueron precisamente los que, aun poseyéndolo, lo consideraron tan raro que ni siquiera supieron cómo llamarlo. En su momento, esto no les preocupó; aunque ignoraban su tesoro, conocían bastante bien el significado de lo que hacían y sabían que eso estaba más allá de la victoria y de la derrota: «La acción que tiene un significado para el hombre vivo sólo es válida para el muerto; su cumplimiento, sólo para las mentes que la han heredado y la cuestionan.» La tragedia no empezó cuando la liberación del conjunto del país arruinó casi automáticamente las pequeñas islas de libertad escondidas que, de todos modos, ya estaban perdidas, sino cuando se advirtió que no había una memoria para heredar y cuestionar, para reflexionar sobre ella y recordar. Lo fundamental es que se les escapaba el «cumplimiento», que sin duda todo hecho acontecido debe tener en la mente de quienes han de contarlo a la historia para trasladar su significación; y sin esta conciencia del cumplimiento después de la acción, sin la articulación operada por el recuerdo, sencillamente ya no había relato que se pudiera transmitir.

En esta situación no hay nada totalmente nuevo. Estamos muy familiarizados con los cíclicos estallidos de exasperación apasionada, con la razón, el pensamiento y el discurso racional, las reacciones naturales de los hombres que, por sus propias experiencias, saben que pensamiento y realidad son elementos concomitantes, que la realidad se ha vuelto opaca para la luz del pensamiento y que el pensamiento, ya falto de esa relación con el incidente que siempre conserva el círculo con su centro, puede convertirse en algo sin significado alguno o repetir las viejas verdades, despojadas de toda relevancia concreta. Incluso el reconocimiento anticipado de este predicamento se había convertido ya en algo familiar. Cuando Tocqueville volvió del Nuevo Mundo, del cual haría una descripción y análisis tan soberbios que su obra se convirtió en un clásico y sobrevivió a más de un siglo de cambios radicales, era muy consciente de que lo que Char llamó el «cumplimiento» de la acción y el hecho ya se le había escapado a él mismo; y la frase de Char, «nuestra herencia no proviene de ningún testamento», suena como una variación de una de Tocqueville, que dice: «Toda vez que el pasado dejó de arrojar su luz sobre el futuro, la men-

te del hombre vaga en la oscuridad.»[2] Con todo, la única descripción exacta de este predicamento se encontraría en esas parábolas de Franz Kafka que, únicas en este sentido dentro de la literatura, son verdaderas παραβολαί, arrojadas a lo largo del incidente y en torno a él como rayos de luz que, no obstante, no iluminan su apariencia externa, aun cuando poseen el poder de los rayos X para dejar al desnudo su estructura interna que, en nuestro caso, consiste en los procesos ocultos de la mente.

La parábola de Kafka dice así:[3]

«[Él] Tiene dos enemigos: el primero le amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido —para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura— pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.»

El incidente que esta parábola narra y desvela es resultado, dentro de la lógica interna del asunto, de los acontecimientos cuya esencia encontramos en el aforismo de René Char. De hecho, comienza en el punto mismo en que el aforismo que abría estas líneas deja la secuencia de acontecimientos en suspenso, como si dijéramos, en el aire. La lucha de Kafka comienza cuando el curso de la acción se ha puesto en marcha y cuando se espera que el relato que era su consecuencia se complete «en las mentes que lo heredan y cuestionan». La tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema consiste en que, si la mente es incapaz de dar paz e inducir a la reconciliación, de inmediato se ve envuelta en los conflictos que le son propios.

Sin embargo, hablando en términos históricos, esta etapa

del desarrollo de la mente moderna estuvo precedida, al menos en el siglo xx, no por uno sino por dos hechos. Antes de que la generación de René Char, elegido aquí como representante de ella, tuviera que apartarse de las búsquedas literarias para sumergirse en los compromisos de la acción, otra generación, algo mayor, se había vuelto hacia la política en busca de soluciones para sus perplejidades filosóficas, había procurado huir del pensamiento pasando a la acción. Los integrantes de esta generación mayor se convirtieron entonces en portavoces y creadores de lo que ellos mismos llamaron existencialismo; el existencialismo, al menos en su versión francesa, implica en primer término escapar de las perplejidades de la filosofía moderna yendo hacia ese compromiso que no cuestiona la acción. Ya que, en las circunstancias del siglo xx, los así llamados intelectuales —escritores, pensadores, artistas, hombres de letras y ese tipo de personas— sólo podían entrar en el campo público en tiempos revolucionarios, la revolución vino a desempeñar, tal como lo advirtió cierta vez Malraux (en *La condición humana*), «el papel que en otra época desempeñó la vida eterna: salva a quienes la hacen». El existencialismo, la rebelión del filósofo contra la filosofía, no surgió cuando la filosofía resultó incapaz de aplicar sus propias reglas al campo de los asuntos políticos; este fallo de la filosofía política, entendida al modo de Platón, es casi tan viejo como la historia de la filosofía y la metafísica occidentales; y ni siquiera surgió cuando se descubrió que la filosofía también era incapaz de realizar la tarea que le asignaran Hegel y la filosofía de la historia, es decir, entender y captar conceptualmente la realidad histórica y los acontecimientos que hicieron al mundo moderno tal como es. Pero la situación se volvió desesperada cuando se demostró que las antiguas preguntas metafísicas carecían de significado; es decir, cuando el hombre moderno empezó a comprender que había llegado a un mundo en que su mente y su tradición de pensamiento no eran capaces siquiera de plantear preguntas adecuadas y significativas, por no hablar de dar respuesta a sus propias perplejidades. En este predicamento, la acción, con su implicación y compromiso, por ser *engagée*, parecía negar la esperanza, no la de resolver los problemas, sino la de hacer posible que se viviera con ellos sin llegar a ser, como dijo Sartre cierta vez, un *salaud*, un hipócrita.

El descubrimiento de que la mente humana, por razones misteriosas, había dejado de funcionar adecuadamente configura, por decirlo así, el primer acto de los hechos que nos interesan. Lo menciono aquí, aunque sólo sea con brevedad, porque sin este elemento no advertiríamos la ironía peculiar de lo que siguió. René Char, que escribía durante los últimos meses de la Resistencia, cuando la liberación —que en nuestro contexto significa liberación de la acción— adquirió gran importancia, concluyó sus reflexiones dirigiendo a los posibles supervivientes una llamada al pensamiento, no menos urgente ni menos apasionada que la convocatoria a la acción de quienes lo precedieron. Si hubiera que escribir la historia intelectual de nuestro siglo, no bajo la forma de generaciones sucesivas, en que el historiador debe mantenerse literalmente adherido a la secuencia de teorías y actitudes, sino bajo la forma de la biografía de una única persona, y con el objetivo de no ir más allá de una aproximación metafórica a lo que de verdad ocurrió en las mentes de los hombres, de la mentalidad de esa persona se revelaría que se vio obligada a completar el círculo en su totalidad no una sino dos veces: la primera, cuando se apartó del pensamiento hacia la acción, y la segunda, cuando la acción —o más bien el hecho de haber actuado— la obligó a volver al pensamiento. Por lo cual sería de cierta importancia advertir que la llamada al pensamiento surgió en ese extraño período intermedio que a veces se inserta en el curso histórico, cuando no sólo los últimos historiadores sino los actores y testigos, las propias personas vivas, se dan cuenta de que hay en el tiempo un interregno enteramente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún no existen. En la historia, esos interregnos han dejado ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad.

Volvamos ahora a Kafka que, en la lógica de estos asuntos, aunque no en su cronología, ocupa la última y, por decirlo así, la más avanzada de las posiciones. (El enigma de Kafka, que en más de treinta y cinco años de fama póstuma creciente se ha consolidado como uno de los primeros entre los primeros, está todavía por resolver; consiste en principio en una especie de inversión pasmosa de la relación establecida entre experiencia y pensamiento. Mientras que nosotros encontramos normal asociar la riqueza de detalles concretos y de la acción dramática

con la experiencia de una realidad dada y adscribir a los procesos mentales la palidez abstracta como el precio que se paga por su orden y precisión, Kafka, gracias a la mera fuerza de la inteligencia y de la imaginación espiritual, creó sobre la base de un despojado mínimo de experiencia «abstracta» una especie de paisaje del pensamiento que, sin perder precisión, alberga todas las riquezas, variedades y elementos dramáticos característicos de la vida «real». Para el escritor el pensamiento era la parte más vital y vigorosa de la realidad: por esto desarrolló su extraño don de anticipación que aún hoy, después de casi cuarenta años llenos de acontecimientos sin precedentes e imprevisibles, no deja de sorprendernos.) En su simplicidad y brevedad totales, la historia registra un fenómeno mental, algo que se podría denominar idea-acontecimiento. El escenario es un campo de combate sobre el que las fuerzas del pasado y del futuro chocan una con otra; entre ellas podemos encontrar al hombre que Kafka llama «él», quien, si quiere mantenerse firme por completo, debe presentar batalla a ambas fuerzas. Es decir que hay dos o tres contiendas en desarrollo simultáneo: la pelea entre «sus» enemigos y la pelea del hombre que está en medio con cada uno de ellos. Sin embargo, la existencia de una lucha parece que se debe de modo exclusivo a la presencia del hombre, en cuya ausencia, sospechamos, las fuerzas del pasado y las del futuro se habrían neutralizado o destruido mutuamente mucho tiempo atrás.

Lo primero que se ha de advertir es que no sólo el futuro —«la ola del futuro»— sino también el pasado se ve como una fuerza, y no, como en casi todas nuestras metáforas, como una carga que el hombre debe sobrellevar y de cuyo peso muerto el ser humano puede, o incluso debe, liberarse en su marcha hacia el futuro; en las palabras de Faulkner, «el pasado jamás muere, ni siquiera es pasado». Además, este pasado, que remite siempre al origen, no lleva hacia atrás sino que impulsa hacia delante y, en contra de lo que se podría esperar, es el futuro el que nos lleva hacia el pasado. Observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es un continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde «él» se yergue; y «su» punto de mira no es el presente, tal

como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que «su» lucha constante, «su» definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia. Sólo porque el hombre está inserto en el tiempo y sólo en la medida en que se mantenga firme, se romperá en etapas el flujo indiferente de la temporalidad; esta inserción —el comienzo de un comienzo, para decirlo con términos agustinianos— es lo que escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas con otras y a actuar sobre el hombre, tal como lo describe Kafka, porque están enfocadas en la partícula o en el cuerpo que les da su dirección.

Sin distorsionar el significado de Kafka, creo que se puede avanzar un paso más. Kafka describe la forma en que la inserción del hombre rompe el flujo unidireccional del tiempo, pero, de una forma bastante extraña, no cambia la imagen tradicional de acuerdo con la cual pensamos que el tiempo se mueve en línea recta. Como Kafka conserva la tradicional metáfora de un movimiento temporal rectilíneo, «él» apenas si tiene espacio suficiente para mantenerse firme y, cada vez que «él» piensa en independizarse, «él» sueña con una región que esté al otro lado y por encima del frente de batalla: ¿qué otra cosa son este sueño y esta región sino el antiguo sueño de un reino intemporal, no espacial y suprasensorial, que es la región específica del pensamiento, un sueño forjado por la metafísica occidental, desde Parménides hasta Hegel? Es obvio que lo que falta en la descripción kafkiana de una idea-acontecimiento es una dimensión espacial, donde el pensamiento pueda esforzarse sin verse obligado a salir por completo del tiempo humano. El problema del relato de Kafka, a pesar de su carácter admirable, consiste en que casi no es posible retener la noción de un movimiento temporal rectilíneo, si su flujo unidireccional se rompe en fuerzas antagónicas que atacan al hombre y actúan sobre él. La inserción del hombre, cuando quiebra el continuo, sólo hará que las fuerzas se desvíen de su dirección original, aunque sea mínimamente, y, en tal caso, ya no caerían en picado sino que impactarían tras una trayectoria angular. En otras palabras, la brecha en la que está «él» es, al menos en potencia, no un simple intervalo sino algo semejante a lo que en física se llama paralelogramo de fuerzas.

En términos ideales, la acción de los dos elementos que forman el paralelogramo de fuerzas en que el «él» de Kafka encontró su campo de batalla tiene que dar una tercera fuerza, la diagonal resultante cuyo origen sería el punto donde las fuerzas chocan y sobre el que actúan. Esta fuerza oblicua se diferencia en un sentido de las dos que la generan. Las dos fuerzas antagónicas no tienen un límite en su origen, ya que una proviene de un pasado infinito y la otra de un futuro infinito; pero, aunque carecen de un comienzo conocido, tienen un fin: el punto en que chocan. Por el contrario, la fuerza oblicua tiene un origen precioso, porque nace en el punto de colisión de las fuerzas antagónicas, pero no tiene fin, ya que es el resultado de la acción conjunta de dos fuerzas cuyo origen es el infinito. Esta fuerza oblicua, de origen conocido y dirección determinada por el pasado y el futuro, pero cuyo fin posible se pierde en el infinito, es la metáfora perfecta para la actividad del pensamiento. Si el personaje de Kafka fuese capaz de aplicar sus fuerzas sobre esa diagonal, en perfecta equidistancia de pasado y futuro, deslizándose por ella, por decirlo así hacia adelante y hacia atrás, con los movimientos lentos y ordenados del desplazamiento de las secuencias del pensamiento, no se apartaría de la línea de fuego aunque estaría por encima de la refriega, como lo exige la parábola, porque esa diagonal, aun cuando apunte hacia el infinito, sigue ligada al presente y se arraiga en él; pero de esta forma, el protagonista habría descubierto —a pesar de verse presionado por sus enemigos en la única dirección desde la que puede ver y vigilar lo que le pertenece, lo que ha llegado a ser sólo con su propia aparición autoinsertada— el enorme y siempre cambiante espacio temporal creado y limitado por las fuerzas del pasado y del futuro; habría encontrado un lugar en el tiempo que está lo bastante lejos del pasado y del futuro como para ofrecer «al árbitro» una posición desde la que podría juzgar las fuerzas en pugna con ojos imparciales.

Pero nos vemos tentados a añadir: esto es «sólo teóricamente así». Lo que es mucho más probable que ocurra —y lo que Kafka en otros relatos y parábolas ha descrito a menudo— es que el «él», incapaz de encontrar la diagonal que lo arrancara de la línea de fuego y condujera al espacio ideal constituido por el paralelogramo de fuerzas, «muera de agotamiento»,

agobiado por la presión de la lucha constante, olvidado de sus intenciones originales y sólo consciente de la existencia de esa brecha en el tiempo que, mientras viva, es el lugar en que debe mantenerse, aunque más que un hogar parezca un campo de batalla.

Para que no haya malas interpretaciones: las imágenes que uso aquí para indicar metafórica y tentativamente las condiciones del pensamiento contemporáneas sólo pueden ser válidas dentro del campo de los fenómenos mentales. Aplicadas al tiempo histórico o al biográfico, quizá ninguna de estas metáforas tenga sentido, porque las brechas temporales no se producen en ellos. Sólo en la medida en que piensa y en que es intemporal —un «él» al que con razón Kafka llama así y no «alguien»—, el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha del tiempo situada entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, que quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra. Bien puede ser la región del espíritu o, más bien, el camino pavimentado por el pensamiento, esa pequeña senda sin tiempo que la actividad del pensamiento recorre dentro del espacio temporal de los mortales y donde las secuencias de pensamiento, de recuerdo y de premonición salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad.

Sin embargo, el problema consiste en que, al parecer, no estamos ni equipados ni preparados para esta actividad de pensar, de establecernos en la brecha entre el pasado y el futuro. Durante muy largas temporadas de nuestra historia, de hecho a lo largo de los miles de años que siguieron a la fundación de Roma y quedaron determinados por los conceptos romanos, esa brecha quedó salvada por el puente que, desde los tiempos de los romanos, llamamos tradición. Que esta tradición se debilitó más y más a medida que avanzaba la época moderna, no

es un secreto para nadie. Cuando el hilo de la tradición se rompió por fin, la brecha entre el pasado y el futuro dejó de ser una condición peculiar sólo para la actividad del pensamiento y se restringió a la calidad de una experiencia de los pocos que hacen del pensamiento su tarea fundamental. Se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política.

Kafka menciona la experiencia, la experiencia de lucha ganada por «él», que se mantiene fuerte en medio del choque de las olas del pasado y del futuro. Esta experiencia lo es de pensamiento, ya que, como vimos, toda la parábola se refiere a un fenómeno mental y se puede adquirir, como cualquier experiencia para hacer algo, a través de la práctica, de la ejercitación. (En éste, como en otros aspectos, se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de la deducción, de la inducción y de la obtención de conclusiones, cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna se pueden aprender de una vez para siempre y después sólo habrá que aplicarlas.) Los seis ensayos siguientes son ejercicios de esa clase y su único objetivo es adquirir experiencia en cuanto a *cómo* pensar; no contienen prescripciones sobre qué hay que pensar ni qué verdades se deben sustentar. Menos aún, no pretenden restablecer el hilo roto de la tradición ni inventar novedosos sucedáneos con los que se pueda cerrar la brecha entre pasado y futuro. En estos ejercicios el problema de la verdad permanece en estado latente; lo que importa sólo es cómo moverse en esta brecha, la única región en la que, quizá, al fin aparezca la verdad.

De un modo más específico, se trata de ejercicios de pensamiento político, tal como surge de la realidad de los incidentes políticos (aunque esos incidentes se mencionan sólo de manera ocasional), y mi tesis es que el propio pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y debe seguir unido a ellos a modo de letrero indicador exclusivo que determina el rumbo. Estos ejercicios se mueven entre el pasado y el futuro, razón por la cual contienen tanto críticas como experimentos, pero los experimentos no procuran dibujar una especie de futuro utópico, y la crítica del pasado, de los conceptos tradicionales, no busca el «desprestigio». Además, las partes crítica y experimental de los ensayos siguientes no están divididas con

una línea abrupta, aunque, en términos generales, los tres primeros capítulos son más críticos que experimentales, y los últimos cinco más experimentales que críticos. Este paso gradual del énfasis no es arbitrario, porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político —como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria—, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que hacer cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente.

Me parece, y espero que el lector esté de acuerdo, que el ensayo como forma literaria posee una afinidad natural con los ejercicios que tengo en mente. Como toda colección de ensayos, este libro de ejercicios obviamente podía tener más o menos capítulos, sin que por eso variara su carácter. La unidad de sus elementos —que considero justificación suficiente para publicarlos bajo la forma de libro— no es la unidad de un todo sino de una secuencia de movimientos que, como en una suite musical, están escritos en idéntica tonalidad o en tonalidades afines. La secuencia misma está determinada por el contenido. En este aspecto, el libro se divide en tres partes. La primera trata de la ruptura moderna entre la tradición y el concepto de la historia con el que la época moderna esperaba reemplazar los conceptos de la metafísica tradicional. La segunda parte se refiere a dos conceptos políticos centrales e interrelacionados: autoridad y libertad; implica el análisis de la primera parte en el sentido de que preguntas tan elementales y directas como «¿qué es la autoridad?», «¿qué es la libertad?» pueden surgir sólo si ya no existen ni son válidas las respuestas formuladas por la tradición. Los cuatro ensayos de la última parte, por fin, son intentos abiertos de aplicar a problemas inmediatos y tópicos, con los que nos enfrentamos cada día, el tipo de pensamiento que se probó en las dos primeras partes del libro, aunque sin duda no para encontrar soluciones precisas, sino con la esperanza de clarificar las salidas y ganar cierta seguridad al enfrentar problemas específicos.

I. LA TRADICIÓN Y LA ÉPOCA MODERNA

1

Nuestra tradición de pensamiento político tuvo su comienzo definido en las enseñanzas de Platón y Aristóteles. Creo que llegó a un fin no menos definido en las teorías de Karl Marx. El comienzo se produjo cuando, con la alegoría de la caverna, Platón describió en *La república* la esfera de los asuntos humanos —todo lo que pertenece a la coexistencia de los hombres en un mundo común— en términos de oscuridad, confusión y decepción, de las que quienes aspiran al ser verdadero deben apartarse y dejarlas atrás, si quieren descubrir el firmamento límpido de las ideas eternas. El fin llegó cuando Marx declaró que la filosofía y su verdad están situadas no fuera de los asuntos de los hombres y de su mundo común, sino precisamente en ellos, y sólo se pueden «llevar adelante» en la esfera de la coexistencia, llamada por él «sociedad», a través del surgimiento de los «hombres socializados» (*«vergesellschaftete Menschen»*). La filosofía política necesariamente implica la actitud del filósofo ante la política; su tradición comenzó cuando el filósofo se apartó de la política y después regresó a ella para imponer sus normas a los asuntos humanos. El fin se produjo cuando un filósofo se apartó de la filosofía como para «llevarla adelante» en el campo político. Este intento fue el de Marx, expresado primero en su decisión (filosófica en sí misma) de abjurar de la filosofía y, en segundo lugar, en su intención de «cambiar el mundo» y, por tanto, las mentes filosofantes, la «conciencia» de los hombres.

El principio y el fin de la tradición tienen algo en común: los problemas elementales de la política nunca llegan tan claramente a la luz en su urgencia inmediata y simple, como cuando se formulan por primera vez y cuando enfrentan su desafío fi-

nal. El comienzo, en palabras de Jacob Burckhardt, es como un «acorde fundamental» que suena en sus interminables armónicos a través de toda la historia del pensamiento occidental. Sólo el comienzo y el fin son, por decirlo así, puros o no modulados; y por ello el acorde fundamental nunca llega a sus oyentes con mayor fuerza ni mayor belleza que cuando por primera vez deja oír su sonido pleno en el mundo, y nunca de modo más irritante ni desafinado que cuando se sigue oyendo en un mundo cuyos sonidos —y cuyo pensamiento— ya no puede armonizar. Una observación fortuita que hizo Platón en su última obra, «El comienzo es como un dios que mientras permanece entre los hombres salva todas las cosas» —ἀρχὴ γὰρ καὶ θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἱδρυμένη σώζει πάντα—,[1] es verdad para nuestra tradición; en la medida en que su comienzo estaba vivo, pudo salvar todas las cosas y armonizarlas. Por el mismo rasgo, se volvió destructivo cuando llegó a su fin, sin mencionar la secuela de confusión e impotencia que siguió al término de la tradición, secuela en la que aún hoy vivimos.

En la filosofía marxista —que más que trastrocar a Hegel invirtió la jerarquía tradicional de pensamiento y acción, de contemplación y trabajo y de filosofía y política—, el comienzo establecido por Platón y Aristóteles da prueba de su vitalidad porque obliga a Marx a formular enunciados en flagrante contradicción, sobre todo en esa parte de sus enseñanzas que por lo común se denominó utópica. Lo más importante es su predicción de que, dentro de una «humanidad socializada», el «Estado se deteriorará», y de que la productividad del trabajo será tan grande que, de algún modo, el trabajo se abolirá a sí mismo, garantizando así una cantidad casi ilimitada de tiempo de ocio para cada miembro de la sociedad. Además de ser predicciones, estos enunciados contienen, desde luego, el ideal de Marx acerca de la mejor forma de sociedad. En tal sentido no son utópicos, sino que más bien reproducen las condiciones políticas y sociales de la misma ciudad-estado ateniense que fue el modelo pragmático de Platón y Aristóteles y, por tanto, el cimiento en el que descansa nuestra tradición. La *pólis* ateniense funcionó sin una división entre gobernantes y gobernados, de modo que no fue un Estado, si usamos este término, como lo hizo Marx, de acuerdo con las definiciones tradicionales de

formas de gobierno, es decir, gobierno de un solo hombre o monarquía, gobierno de unos pocos u oligarquía y gobierno de la mayoría o democracia. Además, los ciudadanos atenienses sólo lo eran en la medida en que disponían de tiempo de ocio, en que estaban liberados del trabajo, tal como Marx lo predijo para el futuro. No sólo en Atenas, sino a lo largo de la Antigüedad y hasta la época moderna, los que trabajaban no eran ciudadanos y los que sí lo eran ante todo no trabajaban o poseían algo más que su capacidad de trabajo. Esta similitud se hace más llamativa cuando observamos el contenido real de la sociedad ideal de Marx. El tiempo de ocio se ve como algo que existe en ausencia de un Estado o en condiciones en que, según la famosa frase de Lenin que trasunta el pensamiento de Marx con gran precisión, la administración de la sociedad se ha simplificado tanto que cualquier cocinera puede asumir su conducción. Obviamente, en tales circunstancias todo el manejo político, la simplificada «administración de las cosas» de Engels, podría interesar sólo a una cocinera o, en el mejor de los casos, a esas «mentes mediocres» a las que Nietzsche creía mejor cualificadas para ocuparse de los asuntos públicos.[2] Sin duda, esto es muy distinto de las condiciones reales existentes en la Antigüedad, época en que, por el contrario, se consideraba que, siendo tan difíciles los deberes políticos y puesto que demandaban tanto tiempo, los que de ellos se ocupaban no debían emprender ninguna actividad fatigosa. (Por ejemplo, el pastor podía ostentar la ciudadanía, pero no podía hacerlo un labriego; el pintor, pero no el escultor, recibía el reconocimiento de ser algo más que un βάναυσος, una distinción que se establecía en cada caso por la simple aplicación del criterio de esfuerzo y fatiga.) Frente a la vida política que consumía tanto tiempo de un maduro ciudadano medio de la *pólis* griega, los filósofos, Aristóteles en especial, establecieron su ideal de σχολή, tiempo de ocio, que en la Antigüedad nunca significó liberación del trabajo habitual, algo que se daba por descontado en cierto modo, sino tiempo libre de la actividad política y de los asuntos del Estado.

En la sociedad ideal de Marx estos dos conceptos diferentes están inextricablemente unidos: la sociedad sin clases ni Estado de alguna manera concreta las antiguas condiciones

generales de tiempo de ocio, alejado del trabajo y, al mismo tiempo, de la política. Se supone que esto se producirá cuando la «administración de las cosas» ocupe el lugar del gobierno y la acción política. Este doble ocio, del trabajo y también de la política, se constituyó para los filósofos en la condición de βίος θεωρητικός, una vida dedicada a la filosofía y al conocimiento en el sentido más amplio del término. La cocinera de Lenin, en otras palabras, vive en una sociedad que le proporciona el mismo tiempo de ocio, respecto de su trabajo, que el que los antiguos ciudadanos libres disfrutaban para entregar sus horas a πολιτεῦεσθαι, a la vez que el mismo ocio respecto de la política que demandaban los filósofos griegos para los pocos que querían dedicar todo su tiempo a filosofar. La combinación de una sociedad sin Estado (apolítica) y casi sin trabajo adquirió en la imaginación de Marx la importancia de la expresión misma de un ideal de humanidad, gracias a la connotación tradicional del ocio como σχολή y *otium*, es decir, una vida dedicada a objetivos más altos que el trabajo o la política.

El propio Marx consideraba que su así llamada utopía era una simple predicción, y es verdad que esta parte de sus teorías corresponde a ciertos desarrollos que sólo llegaron a concretarse en nuestros tiempos. El gobierno, en el viejo sentido de la palabra, en muchos aspectos dio paso a la administración, y el aumento constante del ocio para las masas es un hecho en todos los países industrializados. Marx percibió con claridad ciertas tendencias inherentes a la época, introducidas por la Revolución Industrial, aunque se equivocaba al considerar que esas tendencias se reafirmarían sólo si se socializaban los medios de producción. La influencia de la tradición sobre él se manifiesta en la luz idealizada que ilumina su visión de este desarrollo y en el hecho de que lo entienda en términos y conceptos que tienen su origen en un período histórico completamente distinto. Esto le impidió ver los auténticos y muy desconcertantes problemas propios del mundo moderno y dio a sus predicciones certeras un aire utópico. Pero el ideal utópico de una sociedad sin clases, sin Estado y sin trabajo nació de la conjunción de dos elementos nada utópicos: la percepción de ciertas tendencias del presente, que ya no

podían entenderse dentro del marco de la tradición, y los conceptos e ideales tradicionales con los que Marx las entendió e integró.

La propia actitud de Marx ante la tradición del pensamiento político fue de rebelión consciente. Con una actitud desafiante y paradójica, acuñó ciertos enunciados clave que, como continentes de su filosofía política, están por debajo de la parte estrictamente científica de su obra y la trascienden (y como tales, los mantuvo idénticos a lo largo de su vida, desde los primeros escritos hasta el último volumen de *Das Kapital*). Entre esos enunciados, son cruciales los siguientes: «El trabajo creó al hombre» (en una formulación de Engels, quien, al contrario de la opinión común entre algunos estudiosos de Marx, habitualmente volcó el pensamiento marxista de una manera adecuada y sucinta).[3] «La violencia es la comadrona de todas las sociedades viejas que llevan en su seno una nueva», de donde se deduce que la violencia es la comadrona de la historia (idea que aparece tanto en los escritos de Marx como en los de Engels, con muchas variantes).[4] Por último, existe la famosa última tesis sobre Feuerbach: «Los filósofos sólo interpretaron el mundo de una forma diferente; sin embargo, lo importante es cambiarlo», lo que a la luz del pensamiento marxista se podría expresar con mayor precisión diciendo: los filósofos interpretaron el mundo ya por bastante tiempo; ha llegado el momento de cambiarlo. En realidad, este último enunciado no es más que una variación de otro, que aparece en un manuscrito temprano: «No es posible *aufheben* [es decir, elevar, conservar y abolir en el sentido hegeliano] la filosofía sin llevarla adelante.» En su obra posterior aparece la misma actitud ante la filosofía, cuando predice que la clase trabajadora será la única heredera legítima de la filosofía clásica.

Ninguno de estos enunciados se entenderá en y por sí mismo. Cada uno adquiere su significado contradiciendo alguna verdad tradicionalmente aceptada, cuya verosimilitud estuvo más allá de toda duda hasta el comienzo de la época moderna. «El trabajo creó al hombre» significa, primero, que el trabajo y no Dios creó al hombre; segundo, significa que el hombre, en la medida en que es humano, se crea a sí mismo, que su huma-

nidad es el resultado de su propia actividad; tercero, significa que lo que distingue al hombre del animal, su *differentia specifica*, no es la razón sino el trabajo, que no es un *animal rationale* sino un *animal laborans*; cuarto, significa que no es la razón, hasta entonces el atributo máximo del hombre, sino el trabajo, la actividad humana tradicionalmente más despreciada, lo que contiene la humanidad del hombre. De modo que Marx desafía al Dios tradicional, la tradicional apreciación del trabajo y la glorificación tradicional de la razón.

Que la violencia es la comadrona de la historia, quiere decir que las fuerzas ocultas del desarrollo de la productividad humana, en tanto dependen de la acción humana libre y consciente, no ven la luz sino a través de la violencia de las guerras y las revoluciones. Sólo en esos períodos violentos la historia muestra su verdadero rostro y disipa la niebla de la simple charla ideológica, hipócrita. Una vez más queda claro el desafío a la tradición. La violencia es, tradicionalmente, la *ultima ratio* en las relaciones entre los países y la más desdichada de las acciones internas de un país, y siempre se la consideró como la característica primordial de la tiranía. (Los pocos intentos de salvar a la violencia de la desgracia, en especial los de Maquiavelo y Hobbes, tienen gran importancia para el problema del poder e iluminan la temprana identificación de poder y violencia, pero ejercieron una notablemente escasa influencia en la tradición del pensamiento político anterior a nuestro tiempo.) Para Marx, por el contrario, la violencia, o mejor aún la posesión de los medios de ejercerla, es el elemento constituyente de todas las formas de gobierno; el Estado es el instrumento por el que la clase dominante oprime y explota, y toda la esfera de la acción política se caracteriza por el uso de la violencia.

La identificación marxista de acción y violencia implica otro desafío fundamental a la tradición que puede ser más difícil de percibir, pero del que Marx, que conocía bien a Aristóteles, tuvo que haber sido muy consciente. La doble definición aristotélica del hombre como ζῷον πολιτικόν y como ζῷον λόγον ἔχον, una criatura que alcanza su mayor posibilidad con la facultad del habla y por vivir en la *pólis*, se pensó para diferenciar a los griegos de los bárbaros y al hombre libre del

esclavo. La diferencia estribaba en que los griegos, que vivían juntos en una *pólis*, trataban sus asuntos por medio del lenguaje, mediante la persuasión (πείθειν) y no por la violencia, mediante la coerción sin palabras. Por tanto, cuando los hombres libres obedecían a su gobierno o a las leyes de la *pólis*, su obediencia recibió el nombre de πειθαρχία, una palabra que indica con claridad que la obediencia se obtenía por la persuasión y no por la fuerza. Los bárbaros tenían gobiernos violentos y eran esclavos obligados a trabajar y, ya que la acción violenta y el trabajo pesado se semejan porque ninguno de los dos necesita del habla para concretarse, los bárbaros y los esclavos se definían como seres ἄνευ λόγου, es decir que no vivían unos con otros primariamente gracias a la palabra. Para los griegos el trabajo era, en esencia, un asunto privado, no político, pero la violencia se relacionaba con él y, por su intermedio, se establecía un contacto, siquiera negativo, con otros hombres. La glorificación que hace Marx de la violencia contiene, por tanto, la negación más específica del λόγος, del habla, la forma de intercambio más diametralmente opuesta y tradicionalmente humana. La teoría marxista de las superestructuras ideológicas descansa, en última instancia, en esta hostilidad antitradicional hacia el lenguaje y en la glorificación concomitante de la violencia.

Para la filosofía tradicional, «concretar la filosofía» o cambiar el mundo según la filosofía habría sido una contradicción en los términos, y el enunciado de Marx implica que el cambio está precedido por la interpretación, de modo que la interpretación que del mundo hacen los filósofos ya señala cómo hay que cambiarlo. La filosofía podría haber establecido ciertas reglas de acción, aunque ningún gran filósofo se tomó jamás esto como su primordial interés. En esencia, la filosofía habida desde Platón a Hegel «no era de este mundo», ya fuese que Platón describiera al filósofo como el hombre cuyo cuerpo sólo habita la ciudad de sus compatriotas o que Hegel admitiese que, desde el punto de vista del sentido común, la filosofía es un mundo que se asienta sobre su cabeza, una «*verkehrte Welt*.» El desafío a la tradición, esta vez no sólo implícito sino explícito en el enunciado de Marx, consiste en la predicción de que el mundo de los asuntos humanos corrientes, en el que nos orien-

tamos y pensamos en términos de sentido común, un día será idéntico al reino de las ideas en que se mueven los filósofos, o de que la filosofía, que siempre fue sólo «para los pocos», un día llegará a ser la realidad del sentido común para todos.

Estos tres enunciados se articulan en términos tradicionales a los que, a pesar de todo, desacreditan; están formulados como paradojas y pretenden desconcertarnos. De hecho son muy paradójicos y llevaron a Marx a perplejidades mucho mayores que las que él mismo había anticipado. Cada uno contiene una contradicción fundamental, que siguió siendo insoluble dentro de los propios términos marxistas. Si el trabajo es la más humana y la más productiva de las actividades del hombre, ¿qué pasará cuando, después de la revolución, «el trabajo sea abolido» en «el reino de la libertad», cuando el hombre haya conseguido emanciparse de él? ¿Qué actividad productiva y esencialmente humana le quedará? Si la violencia es la comadrona de la historia y la acción violenta, por tanto, la más dignificada de todas las formas de acción humana, ¿qué pasará cuando, después de la finalización de la lucha de clases y de la desaparición del Estado, ya no sea posible ninguna violencia? ¿Cómo podrán obrar los hombres de un modo auténtico y significativo? Por último, cuando la filosofía se haya concretado y abolido a la vez en la sociedad futura, ¿qué tipo de pensamiento se conservará?

Las incongruencias marxistas son bien conocidas y señaladas por casi todos los estudiosos de Marx. Por lo común se las resume como discrepancias «entre el punto de vista científico del historiador y el punto de vista moral del profeta» (Edmund Wilson), o entre el historiador que ve en la acumulación del capital «un medio material para aumentar las fuerzas productivas» (Marx) y el moralista que denunció a los que llevaban a cabo «la tarea histórica» (Marx) como explotadores y deshumanizadores del hombre. Éstas y otras incongruencias semejantes resultan menores, cuando se comparan con la contradicción fundamental entre la glorificación del trabajo y la acción (como ocurre con la contemplación y el pensamiento) y la glorificación de una sociedad sin Estado, o sea sin acción, y (casi) sin trabajo. Nada de esto se puede achacar a la diferencia natural entre un joven Marx revolucionario y la agudeza más cien-

tífica del historiador y economista maduro, ni se puede resolver a través de la hipótesis de un movimiento dialéctico que necesita lo negativo o el mal para producir lo positivo o el bien.

Estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios. En Marx, como en el caso de otros grandes autores del siglo pasado, una actitud en apariencia festiva, desafiante y paradójica encubre la perplejidad de tener que tratar con fenómenos nuevos según los términos de una tradición de pensamiento antigua, fuera de cuya estructura conceptual no se veía posible ninguna clase de pensamiento. Es como si Marx, casi al modo de Kierkegaard y de Nietzsche, mientras usa las herramientas conceptuales de la tradición, tratara desesperadamente de pensar en contra de ella. Nuestra tradición de pensamiento político comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo habitual de los asuntos humanos es algo inherente a la experiencia filosófica; terminaba cuando de esa experiencia ya no había más que la oposición entre pensar y obrar, la cual, al privar al pensamiento de realidad y a la acción de sentido, hace que ambos se vuelvan carentes de significación.

2

La fuerza de esta tradición, su influencia en el pensamiento del hombre occidental, nunca dependió de la conciencia que el sujeto tuviera de ella. En realidad, sólo dos veces en nuestra historia enfrentamos períodos en los que los hombres son conscientes y superconscientes del hecho de la tradición e identifican la edad con la autoridad. En primer lugar, esto ocurrió cuando los romanos adoptaron el pensamiento y la cultura clásicos griegos como su tradición espiritual propia, y por tanto decidieron históricamente que la tradición tendría una influencia formativa permanente sobre la civilización europea. Antes de los romanos no se conocía el concepto de tradición; con ellos se convirtió, primero, en el hilo conductor a través del

pasado y en la cadena a la que cada generación, a sabiendas o no, tuvo que ligarse para comprender el mundo y su propia experiencia y, después, perduró como tal. Hasta el período del Romanticismo no volvemos a encontrar tan exaltada conciencia y glorificación de la tradición. (El descubrimiento de la Antigüedad durante el Renacimiento fue un primer intento de romper los grillos de la tradición, yendo a las fuentes mismas para establecer un pasado sobre el cual la tradición no tuviera influencia.) Hoy la tradición a menudo se ve como un concepto romántico en esencia, pero el Romanticismo no hizo más que poner el análisis de la tradición en la agenda del siglo XIX; su glorificación del pasado sólo sirvió para marcar el momento de la época moderna en que el cambio de nuestro mundo y de las circunstancias generales era tan inminente que dejó de ser posible una confianza rutinaria en la tradición.

El fin de una tradición no significa de manera necesaria que los conceptos tradicionales hayan perdido su poder sobre la mente de los hombres; por el contrario, a veces parece que ese poder de las nociones y categorías desgastadas se vuelve más tiránico a medida que la tradición pierde su fuerza vital y la memoria de su comienzo se desvanece; incluso puede desvelar su plena fuerza coercitiva tan sólo después de que haya llegado su fin y los hombres ya ni siquiera se rebelen contra ella. Ésta al menos parece ser la lección de la secuela que, en el siglo XX, tuvo el pensamiento formalista y compulsivo, llegado después de que Kierkegaard, Marx y Nietzsche desafiaran las premisas básicas de la religión, del pensamiento político y de la metafísica tradicionales, invirtiendo conscientemente la jerarquía tradicional de los conceptos. Sin embargo, ni esa secuela del siglo XX ni la rebelión decimonónica contra la tradición ocasionaron realmente la ruptura en nuestra historia. Tal ruptura nació de un caos de incertidumbres masivas en la escena política y de opiniones masivas en la esfera espiritual, que los movimientos totalitarios, merced al terror y a la ideología, hicieron cristalizar en una nueva forma de gobierno y dominación. La dominación totalitaria como un hecho establecido, que en su carácter sin precedentes no se puede aprehender mediante las categorías habituales de pensamiento político y cuyos «crímenes» no se pueden juzgar según las normas de la

moral tradicional ni castigar dentro de la estructura legal de nuestra civilización, rompió la continuidad de la historia de Occidente. La ruptura de nuestra tradición es hoy un hecho consumado: no se trata del resultado de la elección deliberada de nadie ni es tema de una decisión posterior.

Después de Hegel, los intentos de los grandes pensadores por apartarse de los esquemas de pensamiento que habían regido en Occidente durante más de dos mil años pueden haber sido un presagio de este hecho y, por cierto, contribuyen a esclarecerlo, pero no lo ocasionaron. El propio hecho marca la división entre la época moderna —que surge con las ciencias naturales en el siglo XVII, llega a su clímax político en las revoluciones del XVIII y despliega sus repercusiones generales después de la Revolución Industrial del XIX— y el mundo del siglo XX, que llegó a la existencia a través de la cadena de catástrofes ocasionadas por la Primera Guerra Mundial. Considerar que los pensadores de la época moderna, en especial los que en el siglo XIX se rebelaron contra la tradición, fueron responsables de la estructura y las condiciones del siglo XX es injusto y, aún más, peligroso. Las repercusiones aparentes en el hecho real de la dominación totalitaria van mucho más allá de las ideas más radicales o más aventuradas de cualquiera de esos pensadores, cuya grandeza estriba en que percibieron su mundo como un ámbito invadido por nuevos problemas e incertidumbres que nuestra tradición de pensamiento era incapaz de enfrentar. En este sentido, su apartamiento mismo de la tradición, por muy enfáticamente que lo proclamaran (como los niños, que silban cada vez más fuerte porque se han perdido en la oscuridad), tampoco fue un acto de elección propia. Lo que los atemorizaba en la oscuridad fue su silencio, no la ruptura respecto de la tradición. Este corte, cuando ocurrió de verdad, disipó las sombras, de modo que ya casi no se volvió a oír el estentóreo y «patético» estilo de sus escritos. Pero el trueno de la explosión final también había ahogado el anterior silencio ominoso que todavía nos responde cuando nos atrevemos a preguntar no «¿*contra* qué luchamos?» sino «¿*para* qué luchamos?».

Ni el silencio de la tradición ni la reacción de los pensadores decimonónicos contra él son suficientes para explicar lo que pasó en realidad. El carácter no deliberado de la ruptura le otorga esa irrevocabilidad que sólo los hechos, nunca los pen-

samientos, pueden tener. La rebelión del siglo XIX contra la tradición se mantuvo estrictamente dentro de una estructura tradicional; y en el nivel del mero pensamiento, que apenas se podía preocupar por algo más que las experiencias, en lo esencial negativas, de predicción, comprensión y silencio agorero, era posible la radicalización pero no un nuevo comienzo ni la reconsideración del pasado.

Kierkegaard, Marx y Nietzsche aparecen hacia el fin de la tradición, justo antes de que se produzca la ruptura. Como predecesor inmediato tuvieron a Hegel. Fue él quien por primera vez vio el conjunto de la historia del mundo como un desarrollo continuo, y este logro tremendo implicó que él mismo quedara fuera de todos los sistemas que se arrogasen la autoridad y de todas las creencias del pasado, que sólo lo mantuviera el propio hilo de la continuidad en la historia, el primer sustituto de la tradición y por cuyo intermedio la abrumadora masa de los valores más divergentes, de los pensamientos más contradictorios y de las autoridades más conflictivas, que de alguna manera habían sido capaces de funcionar en conjunto, se vio reducida a un desarrollo lineal, dialécticamente consistente, pensado en realidad para repudiar no la tradición como tal sino la autoridad de todas las tradiciones. Kierkegaard, Marx y Nietzsche siguieron siendo hegelianos en la medida en que veían la historia de la filosofía del pasado como un todo dialécticamente desarrollado; su mayor mérito consistió en radicalizar ese nuevo acercamiento al pasado del único modo en que podía desarrollarse aún más, es decir, cuestionando la jerarquía conceptual que había dominado la filosofía occidental desde Platón y que Hegel todavía dio por sentada.

Kierkegaard, Marx y Nietzsche son para nosotros como letreros indicadores de un pasado que perdió su autoridad. Ellos fueron los primeros que se atrevieron a pensar sin la guía de ninguna autoridad; con todo, para bien o para mal, aún se encontraron insertos en las categorías de la gran tradición. En algunos aspectos, nosotros estamos en mejores condiciones. Ya no necesitamos sentirnos aludidos por su desprecio hacia los «filisteos educados» que a lo largo de todo el siglo XIX trataron de disfrazar la falta de autoridad auténtica con una glorificación espuria de la cultura. Para la mayoría, hoy esa cultura es como un campo

de ruinas que, lejos de estar en condiciones de reclamar algo de autoridad, apenas puede regir sus propios intereses. Este hecho puede ser deplorable, pero implícita en él está la gran oportunidad de mirar al pasado con ojos a los que no oscurece ninguna tradición, de un modo directo que, desde que la civilización romana se sometió a la autoridad del pensamiento griego, había desaparecido entre los lectores y oyentes occidentales.

3

Las distorsiones destructivas de la tradición provinieron, todas, de hombres que habían experimentado algo nuevo y, casi instantáneamente, procuraron superarlo y reducirlo a algo viejo. El salto de Kierkegaard de la duda a la fe era una inversión y una distorsión de la relación tradicional entre razón y fe. Fue la respuesta a la falta moderna de fe, no sólo en Dios sino también en la razón, que era inherente en el «*de omnibus dubitandum est*» cartesiano, con su sospecha subyacente de que las cosas pueden no ser lo que aparentan y de que un espíritu maligno, maliciosamente y para siempre, podría ocultar la verdad al entendimiento humano. El salto de Marx de la teoría a la acción y de la contemplación al trabajo llegó después de que Hegel hubiera transformado la metafísica en una filosofía de la historia y hubiera convertido al filósofo en el historiador a cuya mirada retrospectiva, si acaso, al fin de los tiempos, el significado de la conversión y del movimiento, no el del ser y la verdad, se revelaría por sí mismo. El salto de Nietzsche desde el reino trascendente no sensual de las ideas y dimensiones al reino sensual de la vida, su «platonismo invertido» o «transvaloración de los valores», como él mismo diría, fue la última tentativa de apartarse de la tradición y su éxito se redujo a ponerla cabeza abajo.

Por muy diferentes que sean estas rebeliones contra la tradición en su intención y contenido, sus resultados tienen una similitud temible: Kierkegaard, al saltar de la duda a la fe, llevó la duda a la religión, transformó el ataque de la ciencia moderna contra la religión en una lucha religiosa interior, de modo que desde entonces la experiencia religiosa sincera pareció po-

sible sólo en la tensión entre duda y fe, en la tortura de la fe a manos de la duda y en el alivio de este tormento únicamente mediante la afirmación violenta del carácter absurdo de la condición humana y también de la fe del hombre. De esta situación religiosa moderna no hay síntoma más claro que el hecho de que Dostoievski, quizá el psicólogo más experimentado de las creencias religiosas modernas, retratara la fe pura en Mishkin, «el idiota», o en Aliosha Karamazov, que es puro de corazón porque es un simple.

Marx, al saltar de la filosofía a la política, llevó las teorías de la dialéctica a la acción, con lo que hizo que, mucho más que antes, la acción política fuera más teórica, más dependiente de lo que hoy llamaríamos ideología. Además, dado que su resorte no era la filosofía en el viejo sentido metafísico sino la filosofía cartesiana de la duda, tan específicamente como en el caso de la filosofía de la historia hegeliana o del resorte kierkegaardiano, superpuso la «ley de la historia» a la política y terminó por perder el significado de la acción no menos que del pensamiento, de la política no menos que de la filosofía, cuando insistió en que ambas eran meras funciones de la sociedad y de la historia.

El platonismo invertido de Nietzsche, su insistencia en que la vida y lo sensual y materialmente dado eran contrarios a las ideas suprasensuales y trascendentes que, desde Platón, supuestamente medían, juzgaban y otorgaban sentido a lo dado, terminó en lo que, por lo común, se denomina nihilismo. Sin embargo, Nietzsche no era un nihilista sino que, por el contrario, fue el primero que trató de superar el nihilismo inherente no a las nociones de los pensadores sino a la realidad de la vida moderna. Lo que descubrió en su intento de «transvaloración» fue que, dentro de esas categorías, lo sensual pierde su verdadera *raison d'être* cuando se ve privado de sus antecedentes de lo sensual y trascendente. «Abolimos el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿Quizá el de las apariencias?... ¡No! Junto con el mundo verdadero abolimos el mundo de las apariencias.»[5] En su simplicidad elemental, este enfoque es de gran importancia para todas las operaciones de derribo en que la tradición halló su fin.

Lo que Kierkegaard quería era sostener la dignidad de la fe

ante la razón y el razonamiento modernos, tal como Marx deseaba sostener una vez más la dignidad de la acción humana ante la contemplación histórica y la relativización modernas, y tal como Nietzsche quería sostener la dignidad de la vida humana ante la impotencia del hombre moderno. Las tradicionales oposiciones entre *fides* e *intellectus* y entre teoría y práctica se tomaron respectivas venganzas de Kierkegaard y de Marx, tal como la oposición entre lo trascendente y lo sensualmente dado se tomó venganza de Nietzsche, no porque estas oposiciones tuviesen aún raíces en la experiencia humana válida sino, por el contrario, porque se habían convertido en meros conceptos fuera de los cuales, no obstante, parecía imposible cualquier pensamiento amplio.

Que estas tres rebeliones notables y conscientes contra una tradición que había perdido su ἀρχή, su comienzo y principio, hayan terminado en autoderrota, no es motivo para cuestionar la magnitud de las empresas ni su importancia para la comprensión del mundo moderno. Cada intento, por su camino particular, dio cuenta de esos rasgos de la modernidad que eran incompatibles con nuestra tradición, y esto incluso antes de que la modernidad en todos sus aspectos se revelara por entero a sí misma. Kierkegaard sabía que la incompatibilidad entre la ciencia moderna y las creencias tradicionales no estriba en descubrimientos científicos concretos, todos los cuales se pueden integrar en sistemas religiosos y absorber gracias a la fe, ya que jamás podrán dar respuesta a las preguntas que suscita la religión. También sabía que esta incompatibilidad, más bien, se halla en el conflicto entre un espíritu de duda y de desconfianza —que, a fin de cuentas, sólo puede fiarse de lo que haya hecho por sí mismo— y la tradicional e ilimitada confianza en lo dado, que se muestra en su verdadero ser ante la razón y los sentidos del hombre. Según las palabras de Marx, la ciencia moderna sería «superflua si la apariencia y la esencia de las cosas coincidieran».[6] Dado que nuestra religión tradicional es esencialmente revelada y, en concordancia con la filosofía antigua, sostiene que la verdad es lo que se revela a sí mismo, que la verdad *es* revelación (aun en caso de que el significado de esta revelación sea tan diferente como lo son la ἀλήθεια y la δήλωσις de los filósofos, por un lado, y, por otro, las expectativas escatológicas de los primeros cristianos en un ἀποκάλυψις

en la Segunda Venida),[7] la ciencia moderna es para ella un enemigo mucho más temible que la filosofía tradicional, incluso en sus versiones más racionalistas. No obstante, la tentativa de Kierkegaard de salvar la fe de la embestida de la modernidad niveló la religión moderna, es decir, la sometió a la duda y la desconfianza. Las creencias tradicionales se desintegraron en el absurdo cuando Kierkegaard trató de ratificarlas con la consideración de que el hombre no puede fiarse de la capacidad de recepción de la verdad de su razón o de sus sentidos.

Marx sabía que la incompatibilidad entre el pensamiento político clásico y las condiciones políticas modernas se fundaba en el hecho consumado de las Revoluciones Francesa e Industrial, que juntas habían llevado el trabajo, tradicionalmente la más desdeñada de todas las actividades humanas, hasta el escalón más alto de la productividad y pretendían ser capaces de asegurar el ideal, honrado en ese momento, de libertad en condiciones hasta entonces desconocidas y de igualdad universal. Sabía que la cuestión estaba planteada sólo superficialmente en las declaraciones idealistas de igualdad del hombre, de la dignidad innata de todo ser humano, y que sólo se le había dado una respuesta superficial otorgando a los obreros el derecho de voto. No se trataba de un problema de justicia que se pudiera resolver dando a la nueva clase trabajadora lo que era suyo, tras lo cual el antiguo orden de *suum cuique* se restablecería y funcionaría como en el pasado. Existe una incompatibilidad básica entre los conceptos tradicionales, que convierten al trabajo en sí mismo en el propio símbolo de la sujeción del hombre a la necesidad, y la época moderna, en la que se ensalzó el trabajo para expresar la libertad positiva del ser humano, la libertad de producir. Por el impacto del trabajo, es decir, de la necesidad en el sentido tradicional, Marx se esforzó por salvar el pensamiento filosófico, del que la tradición decía que era la más libre de todas las actividades humanas. Así, cuando proclamaba que «no se puede abolir la filosofía sin concretarla», también había empezado a sujetar el pensamiento al despotismo inexorable de la necesidad, a la «ley de hierro» de las fuerzas sociales productivas.

La devaluación de valores nietzscheana, como la teoría laboral de Marx sobre el valor, nace de la incompatibilidad entre

las «ideas» tradicionales, que como unidades trascendentes se usaron para reconocer y medir los pensamientos y acciones humanos, y la sociedad moderna, que había desintegrado todas esas normas en relaciones entre sus miembros, definidas como «valores» funcionales. Los valores son productos sociales que no tienen significado propio sino que, como otros productos, sólo existen en la relatividad cambiante de los nexos y el comercio sociales. A causa de esta relativización, tanto las cosas que el hombre produce para su uso como las normas según las cuales vive experimentan una transformación decisiva: se convierten en objetos de cambio y la que posee su «valor» es la sociedad y no el hombre, que los produce, usa y juzga. El «bien» pierde su carácter de idea, el patrón con el que se puede medir y reconocer el bien y el mal; se ha transformado en un valor que se puede intercambiar por otros valores, como los de conveniencia o de poder. El poseedor de valores puede negarse a este intercambio y convertirse en un «idealista», que pone el valor del «bien» por encima del valor de la conveniencia; pero esto no hace que el «valor» del bien sea menos relativo.

El término «valor» debe su origen a la tendencia sociológica que, aun antes de Marx, estaba bien manifiesta en la relativamente nueva ciencia de la economía clásica. Marx conocía muy bien el hecho, desde entonces olvidado por las ciencias sociales, de que nadie «visto aisladamente produce valores», pero esos productos «se convierten en valores sólo dentro de la relación social».[8] Su distinción entre «valor de uso» y «valor de cambio» refleja la distinción entre las cosas tal como el hombre las usa y produce, y su valor en la sociedad, y su insistencia en la mayor autenticidad de los valores de uso, su descripción frecuente del surgimiento del valor de cambio como una especie de pecado original en el inicio del mercado de producción refleja su propio reconocimiento impotente —y, por decirlo así, ciego— de la inevitabilidad de una inminente «devaluación de todos los valores». El nacimiento de las ciencias sociales puede situarse en el momento en que todas las cosas, tanto «ideas» como objetos materiales, quedaron igualadas a los valores, de manera que todo obtenía su existencia de la sociedad y estaba relacionado con ella, lo *bonum* y lo *malum* no menos que los objetos tangibles. En la disputa acerca de si el capital o el trabajo es la fuente de los

valores, por lo común se pasó por alto que, cuando la Revolución Industrial era incipiente, se consideraba que los valores, y no las cosas, son el resultado de la capacidad productiva del hombre, o todo lo existente se relacionaba con la sociedad y no con el hombre «visto aisladamente». La noción de «hombres socializados», cuya aparición proyectó Marx en la futura sociedad sin clases, es en rigor la premisa implícita tanto de la economía clásica como de la marxista.

Por tanto, es sencillamente natural que esa pregunta de respuesta incierta, que más tarde perturbó a todas las «filosofías de valores» —¿dónde encontrar el valor supremo por el que se pueda medir a todos los otros?—, apareciera por primera vez en las ciencias económicas que, en palabras de Marx, trataban de «cuadrar el círculo, para encontrar un elemento de valor permanente que sirviese como un patrón constante para los demás». Marx creía que él había encontrado ese patrón en el tiempo de trabajo e insistía en que los valores de uso «que se pueden adquirir sin trabajo no tienen valor de cambio» (aunque retienen su «utilidad natural»), de modo que la tierra misma «carece de valor», no representa un «trabajo objetivado».[9] Con esta conclusión llegamos al umbral de un nihilismo radical, a esa negación de todo lo dado de la que las rebeliones del siglo xix contra la tradición sabían aún tan poco y que surge sólo en la sociedad del siglo xx.

Nietzsche parece haber sido inconsciente tanto del origen como de la modernidad del término «valor», cuando lo aceptaba como una noción clave en su ataque a la tradición. Pero cuando empezó a devaluar los valores vigentes de la sociedad, las implicaciones de toda la empresa quedaron manifiestas de inmediato. Las ideas como unidades absolutas se identificaban con los valores sociales hasta tal punto que, simplemente, dejaron de existir una vez que se les negó su carácter de valores, su situación social. Nadie conocía mejor que Nietzsche el camino a través de los senderos retorcidos del moderno laberinto espiritual, donde recuerdos e ideas del pasado se acumulaban como si siempre hubiesen sido valores que la sociedad menospreciaba cada vez que necesitaba productos mejores y más nuevos. También era consciente del profundo sin sentido de la nueva ciencia «carente de valores», que pronto iba a degenerar

en el cientificismo y en la superstición científica general y que nunca, a pesar de todas las protestas en contra tuvo nada en común con la actitud de los historiadores romanos que preconizaban *sine ira et studio.* Mientras esta norma pedía un criterio sin desprecio y una búsqueda de la verdad sin empeño, la *wertfreie Wissenschaft*, que no podía juzgar porque ya había perdido sus normas de juicio y ya no podía buscar la verdad porque dudaba de su existencia, imaginó que podía producir resultados significativos con sólo abandonar los últimos restos de esas normas absolutas. Cuando Nietzsche proclamó que había descubierto «valores nuevos y más altos», fue la primera víctima de los engaños que él mismo había contribuido a destruir, aceptando en su forma más nueva y más horrible la antigua noción tradicional de medir con unidades trascendentes y, por tanto, llevando la relatividad y la posibilidad de intercambiar los valores a los mismos temas cuya dignidad absoluta había querido confirmar: el poder, la vida y el amor del hombre hacia su existencia terrena.

4

La autoderrota, el resultado de los tres desafíos a la tradición en el siglo XIX, no es más que una, y quizá la más superficial, de las cosas que tienen en común Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Mayor importancia tiene el hecho de que cada una de sus rebeliones parezca concentrarse en el mismo tema, siempre repetido: contra las supuestas abstracciones de la filosofía y su concepto del hombre como un *animal rationale*, Kierkegaard quiere fortalecer a los hombres concretos y sufrientes; Marx confirma que la humanidad del hombre consiste en su fuerza productiva y activa, a la que en su aspecto más elemental llama fuerza de trabajo; Nietzsche insiste en la productividad de la vida, en la voluntad del hombre y en las ansias de poder. En completa independencia mutua —ninguno de ellos supo siquiera que los otros existían—, llegan a la conclusión de que esta empresa, en términos tradicionales, se puede hacer sólo a través de una operación mental mejor descrita con imágenes y comparaciones: saltar, invertir y poner los conceptos del revés; Kierkegaard habla de su salto de la duda a la fe; Marx

pone del revés a Hegel o, más bien, a «Platón y toda la tradición platónica» (Sidney Hook), «lo vuelve del derecho otra vez» saltando «del campo de la necesidad al campo de la libertad»; y Nietzsche comprende su filosofía como «platonismo invertido» y «transformación de todos los valores».

Las operaciones rotatorias con las que termina la tradición dan a luz el comienzo en un doble sentido. La aseveración misma de uno de los opuestos —*fides* contra *intellectus*, práctica contra teoría, vida sensual, perecedera, contra verdad permanente, invariable, suprasensual— necesariamente trae a la luz al opuesto repudiado y demuestra que ambos tienen significado e importancia sólo dentro de esa oposición. Además, pensar en términos de esos opuestos no es lo natural, sino que se cimenta en una primera gran operación rotatoria en la que, en última instancia, se basan todas las demás, porque por ella se establecieron los opuestos dentro de cuya tirantez se mueve la tradición. La primera rotación es la περιαγωγὴ τῆς ψυχῆς de Platón, la vuelta del revés de todo el ser humano, que él relata —como si fuese una narración con un principio y un fin y no una mera operación mental— en la parábola de la caverna, en *La república*.

El relato de la caverna se desarrolla en tres escenarios: el primer cambio se produce en la caverna misma, cuando uno de los habitantes se libera de las cadenas que aprisionan las «piernas y cuellos» de los moradores de ese lugar de tal modo que «sólo pueden mirar hacia delante», con sus ojos fijos en la pantalla sobre la que aparecen las sombras y las imágenes de las cosas; el liberado se vuelve entonces hacia la parte trasera de la cueva, donde un fuego artificial ilumina las cosas que hay en ella tal como son. En segundo lugar, se produce el paso desde la caverna hacia el aire libre, donde las ideas se muestran como las verdaderas y eternas esencias de las cosas que hay en la cueva, iluminadas por el sol, la idea de las ideas, la que permite que el hombre vea y que las ideas resplandezcan. Por último, se produce la necesidad de volver a la caverna, de dejar el reino de las esencias eternas y pasar otra vez al reino de las cosas perecederas y de los hombres mortales. Cada uno de esos cambios se cumple mediante una pérdida de sentido y de orientación: los ojos habituados a las formas sombrías de la pantalla se

ciegan con el fuego del antro; después, ya habituados a la luz mortecina del fuego artificial, se ciegan con la luz que ilumina las ideas; por último, los ojos acostumbrados a la luz del sol tienen que volver a adaptarse a la penumbra de la cueva.

Detrás de estas variaciones, que Platón pide sólo al filósofo, al amante de la verdad y de la luz, existe otra inversión señalada generalmente en la violenta crítica de Platón contra Homero y la religión homérica, y sobre todo en la construcción de su relato como una especie de réplica y antítesis respecto de la descripción que del Hades hace Homero en el libro XI de la *Odisea*. El paralelo entre las imágenes de la caverna y el Hades (los movimientos sombríos, insustanciales, desmayados del alma en el Hades homérico se corresponden con la ignorancia y la insensatez de los cuerpos en la caverna) es evidente, porque está subrayado por la forma en que Platón usa las palabras εἴδωλον, imagen, y σκία, sombra, que son las mismas palabras clave utilizadas por Homero para describir la vida tras la muerte en el mundo subterráneo. La antítesis respecto de la «posición» homérica es evidente; es como si Platón estuviese diciéndole: no es la vida de las almas sin cuerpo sino la vida de los cuerpos lo que se produce en un mundo subterráneo; comparada con el cielo y el sol, la tierra es como el Hades; las imágenes y las sombras son los objetos de los sentidos corporales, no el ambiente de las almas sin cuerpo; lo verdadero y real no es el mundo en que nos movemos y vivimos y que abandonamos al morir; lo verdadero y real son las ideas vistas y captadas por los ojos de la mente. En un sentido, la περιαγωγή de Platón era una inversión por la que todas las creencias comunes acordes con la religión homérica quedaron, en Grecia, vueltas del revés. Es como si el mundo subterráneo del Hades hubiera emergido a la superficie de la tierra.[10] Pero esta inversión de Homero en realidad no lo puso cabeza abajo o cabeza arriba, ya que la dicotomía que es el espacio exclusivo dentro del cual esa operación podría producirse es casi tan ajena al pensamiento de Platón —que todavía no hacía uso de opuestos predeterminados— como al mundo homérico. (Ninguna vuelta del revés de la tradición puede, por tanto, llevarnos a la «posición» homérica original, y éste parece haber sido el error de Nietzsche; probablemente el filósofo pensó que su platonismo invertido po-

día llevarlo a las formas de pensamiento preplatónicas.) Platón formuló sólo con objetivos políticos su doctrina de las ideas como una inversión de Homero; pero por ello estableció la estructura dentro de la cual esas operaciones de inversión no son posibilidades improbables sino que están predeterminadas por la propia estructura conceptual. El desarrollo de la filosofía durante la Baja Antigüedad en las diversas escuelas, que se atacaron con un fanatismo inigualado en el mundo precristiano, consiste en inversiones y desplazamientos del énfasis de uno de los dos términos opuestos, posibles gracias a que Platón había separado un mundo de meras sombras aparenciales del mundo de las ideas eternamente verdaderas. Él mismo dio el primer ejemplo en la antítesis de caverna y cielo. Cuando por fin Hegel, en un último esfuerzo gigantesco, había reunido en un todo consistente que se desarrolla a sí mismo los distintos hilos de la filosofía tradicional, tal como se desarrollaron desde el concepto original de Platón, se produjo la misma división en dos escuelas de pensamiento enfrentadas, aunque en un nivel menos encarnizado, y un ala izquierda y una derecha, los hegelianos idealistas y los materialistas, tuvieron por breve lapso el dominio del pensamiento filosófico.

El significado de los desafíos de Kierkegaard, Marx y Nietzsche a la tradición —aun cuando ninguno de ellos habría sido posible sin el logro sintetizador de Hegel y su concepción de la historia— es que constituyen una inversión mucho más radical que la que implican las simples operaciones de vuelta del revés, con sus extrañas oposiciones entre sensualismo e idealismo, materialismo y espiritualismo, incluso entre inmanentismo y trascendentalismo. Si Marx no hubiese sido más que un «materialista» que llevó a tierra el «idealismo» de Hegel, su influencia habría sido tan efímera y tan limitada a las discusiones eruditas como las de sus contemporáneos. La premisa básica de Hegel era que el movimiento dialéctico de pensamiento es idéntico al movimiento dialéctico de la propia materia. De este modo esperaba tender un puente sobre el abismo que Descartes había abierto entre el hombre, definido como *res cogitans*, y el mundo, definido como *res extensa*, entre cognición y realidad, pensamiento y ser. El desamparo espiritual del hombre moderno encuentra sus primeras expresiones en esta incertidumbre cartesiana y en la respuesta

pascaliana. Hegel afirmó que el hallazgo del movimiento dialéctico como ley universal, que rige la razón del hombre y los asuntos humanos *y también* la «razón» interior de los acontecimientos naturales, alcanzaba algo más que una mera correspondencia entre *intellectus* y *res*, cuya coincidencia con la filosofía precartesiana había definido como verdad. Al introducir el espíritu y su autorrealización en el movimiento, Hegel creía haber demostrado una identidad ontológica entre materia e idea. Por tanto, para Hegel no habrá tenido gran importancia se empezara este movimiento desde el punto de vista de la conciencia, que en cierto momento empieza a «materializar», o que se eligiera la materia como punto de partida que, mientras se mueve hacia la «espiritualización», se vuelve consciente de sí misma. (Marx no dudaba de estos principios fundamentales de su maestro, como se ve por el papel que otorgó a la autoconciencia bajo la forma de conciencia de clase en la historia.) En otras palabras, Marx no era más «materialista dialéctico» de lo que Hegel era «idealista dialéctico»; el concepto mismo de *movimiento* dialéctico, concebido por Hegel como una ley universal —y así aceptado por Marx—, hace que los términos «idealismo» y «materialismo» no tengan sentido como sistemas filosóficos. Marx, sobre todo en sus primeros escritos, es muy consciente de esto, y sabe que su repudio de la tradición y de Hegel no se basa en su «materialismo», sino en su negativa a asumir que la diferencia entre hombre y vida animal es *ratio* o pensamiento, que —en palabras de Hegel— «el hombre es esencialmente espíritu»; en su juventud, Marx sostuvo que el hombre es esencialmente un ser natural dotado de la facultad de acción (*«ein tätiges Naturwesen»*), y su acción se mantiene como «natural» porque consiste en el trabajo, el metabolismo entre el hombre y la naturaleza.[11] Su inversión, como la de Kierkegaard y la de Nietzsche, va hasta el núcleo del asunto; los tres cuestionan la jerarquía tradicional de las capacidades humanas o, para decirlo de otra manera, vuelven a la pregunta sobre la cualidad específicamente humana del hombre; no pretenden construir sistemas o *Weltanschauungen* sobre esta o aquella premisa.

Desde el surgimiento de la ciencia moderna, cuyo espíritu está expresado en la filosofía cartesiana de la duda y la desconfianza, el sistema conceptual de la tradición ya no estaba segu-

ro. La dicotomía entre contemplación y acción, la jerarquía tradicional que establecía que la verdad se percibía, en última instancia, sólo en la contemplación sin palabras y pasiva, ya no podía sustentarse cuando la ciencia se había vuelto activa y *obraba* para obtener conocimiento. Cuando desapareció la creencia de que las cosas se muestran tal como son, el concepto de verdad como revelación se volvió dudoso, y con él la fe incuestionable en un Dios revelado. La noción de «teoría» cambió de significado. Ya no aludía a un sistema de verdades razonablemente conectadas que, como tales, no habían sido hechas sino dadas a la razón y a los sentidos. Más bien se convirtió en la teoría científica moderna, que es una hipótesis de trabajo, cambiante según los resultados que produce y que obtiene su validez no de lo que «revela» sino de la forma en que «opera». Por el mismo proceso, las ideas platónicas perdieron su poder autónomo de iluminar el mundo y el universo. Primero se convirtieron en lo que habían sido para Platón sólo en su relación con el ámbito político, normas y medidas, o fuerzas reguladoras, limitativas, de la propia mente razonante del hombre, que aparecen en Kant. Más tarde, después de que la prioridad de la razón sobre la acción, el hecho de que la mente prescribiera las normas rectoras de las acciones de los hombres, se perdiera en la transformación operada en todo el mundo por la Revolución Industrial —una transformación cuyo éxito parecía probar que las acciones del hombre y sus productos dictaban sus normas a la razón—, estas ideas por fin se convirtieron en meros valores, cuya validez determinan no uno o varios hombres sino la sociedad como conjunto en sus necesidades funcionales siempre cambiantes.

Esos valores en su cambio e intercambio son las únicas «ideas» que quedan a los «hombres socializados» o que ellos pueden entender, unos hombres que habían decidido que jamás abandonarían lo que para Platón era «la caverna» de los asuntos humanos de todos los días, y que jamás se aventuraron por su cuenta en un mundo y una vida a la que, quizá, la funcionalización ubicua de la sociedad moderna privó de una de sus características más elementales: la capacidad de producir asombro ante lo que es como es. Este desarrollo tan real se refleja y preanuncia en el pensamiento político de Marx. Al dar

vuelta del revés a la tradición dentro de su propio sistema, Marx no se desembarazó de las ideas de Platón, aunque registró el oscurecimiento del cielo claro donde esas ideas, y también muchas otras presencias, cierta vez se hicieron visibles a los ojos de los hombres.

II. EL CONCEPTO DE HISTORIA: ANTIGUO Y MODERNO

1. HISTORIA Y NATURALEZA

Empecemos con Heródoto, a quien Cicerón llamó *pater historiae* y que sigue siendo el padre de la historia occidental.[1] En la primera frase de su obra sobre las guerras persas nos dice que el objetivo de su esfuerzo es preservar lo que nació por obra de los hombres, τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, para que el tiempo no lo borrara y para otorgar a las hazañas gloriosas, admirables, de los griegos y los bárbaros la alabanza suficiente que asegurase que la posteridad habría de recordarlas y así mantendría impoluta esa gloria a través de los siglos.

Esto, aunque nos dice mucho, no nos dice lo bastante. Para nosotros el interés por la inmortalidad no es algo que se dé por sentado y Heródoto, puesto que para él sí era algo que daba por sentado, no nos dice mucho al respecto. Su concepción de la tarea de la historia —salvar las hazañas humanas de la trivialidad que se deriva del olvido— estaba enraizada en el concepto y experiencia que de la naturaleza tenían los griegos y que abarcaba todas las cosas existentes por sí mismas, sin ayuda de los hombres ni de los dioses —las divinidades olímpicas no se atribuyen la creación del mundo—,[2] y que por tanto son inmortales. No es posible pasar por alto u olvidar las cosas de la naturaleza, siempre presentes; además, por ser inmortales, no necesitan del recuerdo humano para su existencia posterior. Todas las criaturas vivas, incluido el hombre, están dentro de este reino de la existencia eterna, y Aristóteles nos asegura explícitamente que, en la medida en que es un ser natural y pertenece a la especie humana, el hombre posee la inmortalidad; a través del ciclo recurrente de la vida, la naturaleza asegura el

mismo tipo de existencia eterna para las cosas que nacen y mueren como para las cosas que son y no cambian. «El ser de las criaturas vivas es la Vida», y el ser para siempre (ἀεὶ εἶναι) corresponde a ἀειγενές, procreación.[3]

Sin duda que esta recurrencia eterna «es la mayor aproximación posible de un mundo del llegar a ser al del ser»,[4] pero no convierte a los hombres en inmortales, por supuesto; por el contrario, dentro de un cosmos en el que todo era inmortal, el carácter de mortal fue lo que se convirtió en el sello distintivo de la existencia humana. Los hombres son «los mortales», lo único mortal que existe, porque los animales existen sólo como miembros de su especie y no como individuos. El carácter mortal del hombre estriba en el hecho de que la vida individual, una βίος con una historia vital reconocible desde el nacimiento hasta la muerte, surge de la vida biológica, ζωή. Esta vida individual se distingue de todas las demás cosas por su movimiento rectilíneo que, por decirlo así, atraviesa los movimientos circulares de la vida biológica. Esto es la mortalidad: moverse en una línea recta en un universo donde todo, si es que se mueve, lo hace dentro de un orden cíclico. Cuando los hombres persiguen sus metas, labrando la tierra fértil, obligando al viento libre a hinchar sus velas, surcando las olas siempre móviles, cortan un movimiento que no tiene objetivo y que gira dentro de sí mismo. Cuando Sófocles, en el famoso coro de *Antígona*, dice que no hay nada que inspire más reverencia que el hombre, continúa poniendo como ejemplo las actividades humanas que, con un propósito definido, violentan a la naturaleza porque perturban lo que, en ausencia de los mortales, constituiría la eterna quietud de ser para siempre que descansa o gira dentro de sí misma.

Para nosotros es difícil comprender que las hazañas y trabajos de los que son capaces los mortales, y que se convierten en el tema de la narración histórica, no se vean como partes de un todo o de un proceso; por el contrario, el acento está siempre en situaciones y gestos singulares. Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que la βίος de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario.

En la Antigüedad, cuando se empezó a especular sobre la naturaleza de la historia, a pensar en un proceso histórico y en el destino histórico de las naciones, en su ascenso y caída, en un curso en que las acciones particulares y los acontecimientos se veían dentro de un todo, de inmediato se dijo que esos procesos debían ser circulares. El movimiento histórico empezó a construirse según la imagen de la vida biológica. En términos de la filosofía antigua, esto podría significar que el mundo de la historia había vuelto al mundo de la naturaleza; el mundo de los mortales, al universo inmortal. Pero en términos de la poesía y de la historiografía antiguas, significaba que se había perdido aquel sentido inicial de la grandeza de los mortales, como algo distinto de la, sin duda, mayor grandeza de la naturaleza y de los dioses.

A comienzos de la historia de Occidente, la distinción entre la mortalidad de los hombres y la inmortalidad de la naturaleza, entre las cosas hechas por el hombre y las cosas que llegan a ser por sí mismas, era para la historiografía una presunción tácita. Todas las cosas que deben su existencia a los hombres, como los trabajos, las proezas y las palabras, son perecederas, están infectadas, por decirlo así, por el carácter mortal de sus autores. Sin embargo, si los mortales consiguen dotar a sus trabajos, proezas y palabras de cierto grado de permanencia y detener su carácter perecedero, estas cosas, al menos en cierta medida, integran el mundo de lo perdurable y dentro de él ocupan un puesto propio, y los mortales mismos encontrarían su puesto en el cosmos, donde todo es inmortal a excepción del hombre. La capacidad humana que permite lograr esto es la memoria, Mnemosine, a quien por tanto se consideró madre de todas las otras musas.

Para comprender con rapidez y algún nivel de claridad todo lo lejos que hoy estamos de esta concepción griega de la relación entre naturaleza e historia, entre el cosmos y los hombres, se nos puede permitir que citemos cuatro versos de Rilke en su lengua original; son tan perfectos que desafían a la mejor traducción.

«Berge ruhn, von Sternen überprächtigt;
aber auch in ihnen flimmert Zeit.
Ach, in meinem wilden Herzen nächtigt
obdachlos die Unvergänglichkeit.»[5]

Aquí incluso las montañas sólo parecen descansar bajo la luz de las estrellas; son lentas, las devora en secreto el tiempo; nada es para siempre, la inmortalidad ha huido del mundo para encontrar una morada incierta en la oscuridad del corazón humano, que aún tiene la capacidad de recordar y decir: para siempre. La inmortalidad o carácter imperecedero, si existe o cuando existe, no tiene un verdadero hogar. Al mirar esas líneas con los ojos de los griegos, vemos casi como si el poeta tratara conscientemente de invertir las relaciones planteadas por los griegos: todo se ha vuelto perecedero, salvo quizá el corazón humano; la inmortalidad ya no es el medio en el que se mueven los mortales, sino que ha encontrado su refugio sin amparo en el propio corazón de la mortalidad; las cosas, los trabajos y proezas, los hechos e incluso las palabras inmortales, aunque los hombres todavía sean capaces de externalizar, cosificar —por decirlo así— el recuerdo de sus corazones, perdieron su puesto en el mundo; en vista de que el mundo y la naturaleza son perecederos, y ya que las cosas hechas por el hombre, una vez que han llegado a ser, comparten el destino de todos los seres, todos empiezan a morir en el momento en que llegan a la existencia.

Con Heródoto, palabras, proezas y acontecimientos —es decir, las cosas que sólo deben su existencia a los hombres— se convirtieron en el tema de la historia. De todas las cosas hechas por el hombre, éstas son las más fútiles. Los trabajos de las manos humanas deben parte de su existencia a la materia prima que proporciona la naturaleza y, por tanto, llevan dentro cierta dosis de permanencia, tomada en préstamo, por decirlo así, de la índole imperecedera de lo natural. Pero lo que se produce entre los mortales directamente, la palabra hablada y todas las acciones y proezas que los griegos llamaron πράξεις o πράγματα, como lo opuesto a ποίησις, fabricación, jamás pueden superar el momento de su realización, jamás podrían dejar ninguna huella sin la ayuda del recuerdo. La tarea del poeta y la del historiador (a quienes Aristóteles todavía pone dentro de la misma categoría, porque el tema de ambos es la πρᾶξις)[6] consiste en hacer algo que sea digno de recuerdo. Lo hacen traduciendo πρᾶξις y λέξις, acción y palabra, en ese tipo de ποίησις o fabricación que, por último, se convierte en palabra escrita.

Como categoría de la existencia humana, la historia es más antigua, por supuesto, que la palabra escrita, más antigua que Heródoto e incluso que Homero. Si se habla en términos no históricos sino poéticos, su comienzo se encuentra en el momento en que Ulises, en la corte del rey de los feacios, escucha el relato de sus propias hazañas y sufrimientos, la historia de su vida, en ese instante algo situado fuera de él mismo, un «objeto» que todos ven y escuchan. Lo que había sido mero suceso se había convertido en «historia». Pero la transformación de hechos y acontecimientos singulares en historia era esencialmente la misma «imitación de acción» hecha con palabras que más tarde empleó la tragedia griega,[7] donde, como cierta vez señaló Burckhardt, «la acción externa se oculta al ojo» mediante los informes de los mensajeros, aun a pesar de que no había ninguna objeción en contra de mostrar lo horrible.[8] La escena en que Ulises escucha la historia de su propia vida es paradigmática tanto de la historia como de la poesía; la «reconciliación con la realidad», la catarsis, que según Aristóteles era la esencia de la tragedia y según Hegel era el fin último de la historia, se producía entre las lágrimas del recuerdo. El más profundo motivo humano para la historia y la poesía se muestra aquí en una pureza sin paralelo: ya que el oyente, el actor y el atormentado son la misma persona, todos los motivos de curiosidad y avidez diáfanas por la información, siempre dueños, por supuesto, de un papel amplio tanto en la investigación histórica como en el placer estético, están ausentes en Ulises mismo, que se habría aburrido más que emocionado si la historia fuese sólo noticias y la poesía sólo diversión.

Estas distinciones y reflexiones pueden parecer lugares comunes para los oídos modernos. Sin embargo, llevan implícita una enorme y penosa paradoja que contribuía (quizá más que cualquier otro factor individual) al aspecto trágico de la cultura griega en sus manifestaciones máximas. La paradoja es que, por un lado, todo se veía y medía respecto del entorno de las cosas que son para siempre, mientras que, por otro, los griegos —al menos los preplatónicos— entendían que la grandeza humana residía en las proezas y en las palabras, y estaba representada por Aquiles, «el de los grandes hechos y las grandes palabras», más bien que por el hacedor y fabricante o incluso

que por el poeta y el escritor. Esta paradoja, que la grandeza se entendiera en términos de permanencia, en tanto que la grandeza humana se veía precisamente en las actividades más fútiles y menos duraderas de los hombres, obsesionó a poetas e historiadores griegos, tal como había perturbado la paz de los filósofos.

La temprana solución griega de la paradoja fue poética y no filosófica. Consistía en la fama inmortal que los poetas pueden conceder a la palabra y a la proeza, para que superen no sólo el momento trivial del habla y de la acción sino incluso la vida mortal de quien la dice o la ejecuta. Antes de la escuela socrática —con la posible excepción de Hesíodo—, no encontramos una crítica verdadera de la fama inmortal; hasta Heráclito pensó que ésta era la mayor de todas las aspiraciones humanas y, aunque denunció con amargura violenta las condiciones políticas de su nativa Éfeso, jamás se le habría ocurrido condenar el ámbito de los asuntos humanos como tales ni dudar de su grandeza potencial.

El cambio, preparado por Parménides, se concretó con Sócrates y llegó a su culminación en la filosofía platónica, a cuyas enseñanzas sobre la inmortalidad potencial de los hombres mortales se les adjudicó autoridad en todas las escuelas filosóficas antiguas. Sin duda, Platón todavía se vio enfrentado a esa misma paradoja, y parece haber sido el primero en considerar que «el deseo de hacerse famoso y no quedarse al fin sin un nombre» estaba en el mismo plano que el deseo natural de los niños por el que la naturaleza asegura la inmortalidad de la especie, aunque no la ἀθανασία del individuo. En su filosofía política, por tanto, propuso que se sustituyera la segunda por la primera, como si el deseo de inmortalidad a través de la fama se pudiera cumplir también a pesar de que los hombres «son inmortales porque dejan hijos de sus hijos tras de sí y comparten la inmortalidad a través de la unidad de un eterno retorno»; cuando declaró que engendrar hijos era una ley, evidentemente esperaba que esto fuese suficiente para el natural anhelo de inmortalidad del «hombre común». Ni Platón ni Aristóteles creían ya que los hombres mortales pudiesen «inmortalizarse» (ἀθανατίζειν, en la terminología aristotélica, una actividad cuyo objeto no es necesariamente uno mismo, la fama inmortal del

nombre, sino que incluye una variedad de ocupaciones relacionadas con cosas inmortales en general) a través de grandes proezas y palabras.[9] Habían descubierto, en la propia actividad del pensamiento, una capacidad humana oculta, capaz de apartarse de todo el campo de los asuntos humanos, que el hombre no debía tomarse demasiado en serio (Platón), porque era evidentemente absurdo pensar que el humano es el máximo ser existente (Aristóteles). Mientras engendrar podía ser bastante para la mayoría, «inmortalizarse» significó para el filósofo estar en las cercanías de esas cosas que persisten para siempre, estar allí y presente en un estado de atención activa, pero sin hacer nada, sin realizar proezas ni trabajar. De modo que la actitud típica de los mortales, una vez que habían llegado a las cercanías de lo inmortal, era la contemplación sin acción e incluso sin palabras: el νοῦς aristotélico, la altísima y específicamente humana capacidad de visión pura, no puede expresar con palabras lo que contiene,[10] y la verdad última que la visión de las ideas descubrió a Platón es como un ἄρρητον, algo que no se puede expresar con palabras.[11] Por lo tanto, los filósofos resolvieron la antigua paradoja negando al hombre no la capacidad de «inmortalizarse», sino la capacidad de medirse a sí mismo y medir sus propias hazañas con respecto a la grandeza perdurable del cosmos, de igualar, por así decirlo, la inmortalidad de la naturaleza y los dioses con una grandeza inmortal propia. La solución se produce claramente a expensas «de los grandes hechos y de las grandes palabras».

La distinción entre poetas e historiadores de una parte y filósofos de la otra era que los primeros simplemente aceptaban el concepto de grandeza corriente entre los griegos. La alabanza, de la que provenía la gloria y después la fama duradera, podía concederse sólo a las cosas que ya eran «grandes», es decir, a las cosas que tenían una cualidad visible, brillante, que las distinguía de todas las otras y hacía posible la gloria. Lo grande era lo que merecía la inmortalidad, lo que debía ser admitido en la compañía de las cosas que duraban para siempre, rodeando la futileza de los mortales con su majestad insuperable. A través de la historia, los hombres casi se han convertido en los pares de la naturaleza y sólo los acontecimientos, las proezas o palabras que se elevaron por sí mismas al siempre pre-

sente desafío del universo natural eran lo que llamaríamos histórico. No sólo el poeta Homero ni el historiador Heródoto, sino también Tucídides, que de un modo mucho más sobrio fue el primero en establecer las normas de la historiografía, nos dice explícitamente en el comienzo de la *Guerra del Peloponeso* que escribió su obra por la «grandeza» de la guerra, porque «fue el mayor movimiento conocido en la historia, no sólo de los helenos, sino también de una gran parte del mundo bárbaro... casi de la humanidad».

La preocupación por la grandeza, tan prominente en la poesía y en la historiografía griegas, se basa en la muy íntima conexión entre los conceptos de naturaleza e historia. Su común denominador es la inmortalidad. La inmortalidad es lo que la naturaleza posee sin esfuerzo y sin asistencia de nadie, y la inmortalidad es lo que, por tanto, los mortales deben tratar de lograr, si quieren ser dignos del mundo en el que han nacido, ser dignos de las cosas que los rodean y en cuyo ámbito están admitidos por un breve tiempo. Por consiguiente, la conexión entre historia y naturaleza de ningún modo es una oposición. La historia recibe en su recuerdo a los mortales que a través de hechos y palabras se han mostrado dignos de la naturaleza, y su fama imperecedera significa que, a pesar de su carácter mortal, pueden seguir en la compañía de las cosas perdurables.

Nuestro moderno concepto de la historia está íntimamente conectado con nuestro moderno concepto de la naturaleza no menos que los correspondientes y muy distintos conceptos surgidos al comienzo de nuestra historia. También se puede ver a éstos en su significado pleno sólo si se descubre la raíz común a todos ellos. La oposición que se estableció en el siglo XIX entre ciencias naturales e históricas, junto con la presunta objetividad absoluta y la precisión de los naturalistas, hoy es cosa del pasado. En la actualidad, las ciencias naturales admiten que, con el experimento —es decir, los procesos de prueba naturales bajo condiciones determinadas, y con el observador, que al seguir el experimento se convierte en una de sus condiciones—, se introduce un factor «subjetivo» en el proceso «objetivo» de la naturaleza.

«El más importante de los resultados nuevos de la física nuclear fue el reconocimiento de la posibilidad de aplicar muy distintos tipos de leyes naturales, sin contradicción, a uno y el mismo hecho físico. Esto se debe a que, dentro de un sistema de leyes basadas en ciertas ideas fundamentales, sólo tienen sentido ciertas formas muy definidas de plantear las preguntas, y, en consecuencia, a que ese sistema está separado de los otros que permiten plantear preguntas distintas.»[12]

En otras palabras, ya que el experimento «es una cuestión presentada por la naturaleza» (Galileo),[13] las respuestas de la ciencia siempre serán las réplicas a preguntas planteadas por los hombres; la confusión en el punto de la «objetividad» estribaba en asumir que podría haber respuestas sin preguntas y resultados independientes de la existencia de unas preguntas. La física, hoy lo sabemos, investiga lo que existe de un modo tan centrado en el hombre como el que usa la investigación histórica. Por tanto, la antigua disputa entre la «subjetividad» de la historiografía y la «objetividad» de la física ha perdido buena parte de su importancia.[14]

Por regla general, el historiador moderno no es consciente aún del hecho de que el naturalista, ante quien tuvo que defender su propio «nivel científico» durante tantos decenios, se encuentra en la misma posición y es muy capaz de establecer y restablecer, en unos términos nuevos y al parecer más científicos, las antiguas distinciones entre una ciencia de la naturaleza y una ciencia de la historia. La razón es que el problema de la objetividad en las ciencias históricas es más que una simple perplejidad técnica, científica. La objetividad, la «extinción del yo» como la condición de la «visión pura» (*«das reine Sehen der Dinge»*, Ranke), implicaba que el historiador se abstenía de alabar o criticar, a la vez que adoptaba una actitud de perfecto distanciamiento, con la que seguía el curso de los sucesos tal como los revelaban sus fuentes documentales. Para él, la única limitación de esta actitud, que Droysen cierta vez denunció como «objetividad eunuca»,[15] está en la necesidad de seleccionar material de entre una masa de hechos que, si se compara con la capacidad limitada de la mente humana y la extensión limitada de la vida del hombre, parece infinita. En otras palabras, la objetividad signi-

ficó no interferencia y también no discriminación. De estas dos, la no discriminación, abstenerse de alabar y de criticar, era evidentemente mucho más fácil de conseguir que la no interferencia; cualquier selección de material, en cierto sentido, interfiere en la historia y todos los criterios de selección ponen el curso histórico de los acontecimientos bajo ciertas condiciones establecidas por el hombre, muy semejantes a las condiciones que el científico prescribe para los procesos naturales en los experimentos.

Aquí hemos establecido el problema de la objetividad en términos modernos, tal como surgió durante la época moderna, en la que se creyó haber descubierto la «nueva ciencia» de la historia, que debía obedecer a las normas de la ciencia natural, «más antigua». Sin embargo, esto era entenderse mal a sí misma. La ciencia natural moderna se desarrolló con rapidez, para convertirse en una ciencia aún «más nueva» que la historia, y ambas brotaron, como veremos, exactamente del mismo conjunto de «nuevas» experiencias, cuando se hizo la nueva exploración del universo, a comienzos de la era moderna. El punto curioso y todavía confuso en las ciencias históricas fue que no adoptaron las normas de las ciencias naturales de su misma época, sino que se volvieron hacia la actitud científica y, en última instancia, filosófica que la época moderna había empezado a liquidar. Sus normas científicas, que culminaron en la «extinción del yo», tenían sus raíces en la ciencia aristotélica y medieval, que sobre todo consistía en observar los hechos y catalogarlos. Antes de la edad moderna no se discutía que la contemplación serena, pasiva y desinteresada del milagro de la existencia, o de la maravilla de la creación divina, tendría que ser también la actitud adecuada para el científico, cuya curiosidad sobre el tema aún no se había separado de la maravilla ante lo general, de donde nació la filosofía, según los antiguos.

Con la época moderna, esta objetividad perdió su fundamento y, por tanto, estuvo constantemente a la expectativa de nuevas justificaciones. Para las ciencias históricas, la vieja norma de objetividad tenía sentido sólo si el historiador creía que, en su integridad, la historia era o bien un fenómeno cíclico aprehensible como un todo mediante la contemplación (y Vico, siguiendo las teorías de la baja Antigüedad, aún sustenta-

ba esta opinión), o bien que una providencia divina la conducía hacia la salvación de la humanidad, que su plan era un hecho revelado, cuyos comienzos y fines se conocían y, por tanto, también se podía contemplarla como un todo. Sin embargo, ambos conceptos eran muy ajenos a la nueva conciencia que de la historia tenía la época moderna; los dos sólo eran la estructura tradicional en la que las nuevas experiencias se comprimían y de la que había surgido la nueva ciencia. El problema de la objetividad científica, tal como se planteó en el siglo XIX, debía tanto a la autoconcepción histórica errónea y a la confusión filosófica, que se había vuelto difícil reconocer el verdadero tema de discusión, el tema de la imparcialidad, sin duda decisivo no sólo para la «ciencia» de la historia sino también para toda la historiografía, desde la poesía y la narración en adelante.

La imparcialidad, y con ella toda la historiografía verdadera, llegó al mundo cuando Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles. Esta imparcialidad homérica, de la que se hizo eco Heródoto, quien puso manos a la obra para evitar que «queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de los griegos *como* de los bárbaros», aún es el tipo de objetividad más alto que conocemos. No sólo deja atrás el interés común en el propio bando y en el propio pueblo que, hasta nuestros días, caracteriza a casi todas las historiografías nacionales, sino que también descarta la alternativa de victoria o derrota —para los modernos una expresión del juicio «objetivo» de la propia historia—, y por ello no puede interferir en lo que se juzgaba digno de alabanza inmortalizadora. Algo más tarde, y expresado con magnificencia por Tucídides, aparece en la historiografía griega, para contribuir a la objetividad histórica, otro elemento poderoso, que sólo pudo llegar a primer plano después de la larga experiencia de la vida en la *pólis*, configurada, hasta un límite increíblemente amplio, por un conjunto de ciudadanos que hablaban unos con otros. En esta conversación incesante, los griegos descubrieron que nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista. En un flujo de argumentos totalmente ina-

gotable, como los que presentaban los sofistas a los atenienses, el ciudadano griego aprendió a intercambiar sus propios puntos de vista, su propia «opinión» —la forma en que el mundo se le aparecía y mostraba (δοκεῖ μοι, «me parece», de donde proviene δόξα, «opinión»)— con los de sus conciudadanos. Los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos. Los discursos en que Tucídides articula las posiciones y los intereses de los partidos enfrentados aún son un testimonio vivo del grado extraordinario de esta objetividad.

Lo que oscureció la discusión moderna sobre la objetividad en las ciencias históricas, y evitó que alguna vez se tocasen los asuntos fundamentales implicados, parece ser el hecho de que ninguna de las condiciones de la imparcialidad homérica ni de la objetividad de Tucídides están presentes en la época moderna. La imparcialidad homérica descansaba en la aceptación de que las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas; de que el poeta (el historiador, más adelante) sólo tiene que conservar esa gloria de las cosas, que en sí es fútil y que él destruiría, en lugar de conservarla, si se olvidara de la gloria que le correspondió a Héctor. Durante su breve existencia, los grandes hechos y las grandes palabras eran, en su grandeza, tan reales como una piedra o una casa y, por consiguiente, todas las personas los veían y las oían. La grandeza se reconocía con facilidad como aquella que por sí misma aspiraba a la inmortalidad, es decir, hablando en términos negativos, como un desdén heroico por todo lo que simplemente viene y va, por toda vida individual, incluida la propia. Este sentido de grandeza tal vez no podía sobrevivir intacto en el cristianismo, por la simple razón de que, según las enseñanzas cristianas, la relación entre vida y mundo es el opuesto exacto a la que hubo en la Antigüedad griega y latina: en el cristianismo, ni el mundo ni el ciclo recurrente de la vida es inmortal, sólo el ser vivo aislado; el mundo es el que pasa, los hombres vivirán eternamente. Esta inversión cristiana se basó, a su vez, en las muy distintas enseñanzas de los hebreos, que siempre sostuvieron que la vida en sí misma es sagrada, más sagrada que cualquier otra

cosa en el mundo, y que el hombre es el ser supremo sobre la tierra.

Conectado con esta íntima convicción del carácter sacro de la vida como tal, que se ha mantenido entre nosotros aun después de que la seguridad de la fe cristiana en la vida posterior a la muerte se diluyera, está el énfasis en la importancia total del interés personal, todavía tan prominente en toda la filosofía política moderna. En nuestro contexto esto significa que el tipo de objetividad practicada por Tucídides, por muy admirable que sea, ya no tiene ningún fundamento en la vida política real. Al hacer de la vida nuestra preocupación primera y principal, no hemos dejado espacio para una actividad basada en el desdén del interés por la propia vida. El desinterés todavía puede ser una virtud religiosa o moral; pero apenas si podría ser una virtud política. En estas condiciones, la objetividad perdió su validación por la experiencia, se divorció de la vida real y se convirtió en el asunto académico «sin vida» que Droysen denunciaba, con razón, como eunuco.

Además, el nacimiento del concepto moderno de la historia no sólo coincidía con la época moderna, sino que también estaba poderosamente estimulado por la duda que esa era tuvo acerca de la realidad de un mundo exterior «objetivamente» dado a la percepción humana como un objeto no cambiado ni cambiable. En nuestro contexto, la consecuencia más importante de esta duda fue el énfasis en la sensación misma como algo más «real» que el objeto «sentido» y, de todos modos, el único campo seguro de la experiencia. Contra esta subjetivización, que no es más que un aspecto del aún creciente mundo de la alienación del hombre en la época moderna, no se podía aducir ningún juicio: todos se reducían al campo de las sensaciones y terminaban en el nivel sensorial más bajo de todos, el del gusto. Nuestro vocabulario es una muestra elocuente de esta degradación. Todos los juicios no inspirados en el principio moral (del que se piensa que es algo anticuado), o no dictados por algún interés personal, se consideran asuntos de «gusto», pero de un modo bien distinto al que se alude al decir que la preferencia por la sopa de almejas o por la de guisantes es una cuestión de gustos. Esta convicción, a pesar de la vulgaridad de sus defensores en el campo teórico, perturbó la conciencia del historia-

dor mucho más profundamente porque, en el espíritu general de la época moderna, tiene raíces mucho más profundas que las presuntamente superiores normas científicas de sus colegas, los científicos.

Por desdicha, está en la naturaleza misma de las disputas académicas el hecho de que los problemas metodológicos empañen cuestiones mucho más fundamentales. En cuanto al concepto moderno de historia, el hecho fundamental es que surgió en los mismos siglos XVI y XVII, que introdujeron el descomunal desarrollo de las ciencias naturales. Entre las características de esa época, aún vivas y presentes en nuestro propio mundo, la principal es la alienación del hombre respecto del mundo, ya mencionada y tan difícil de percibir como la condición básica de toda nuestra vida, porque fuera de ella y, en parte al menos, fuera de su desesperación, surgió la tremenda estructura del artificio humano en que hoy habitamos, en cuyo marco incluso descubrimos el medio de destruirlo, junto con todas las cosas que hay en la tierra no hechas por el hombre.

Esta alienación ante el mundo tiene la formulación más breve y concisa jamás conocida en la famosa frase de Descartes «*de omnibus dubitandum est*» porque esta norma significa algo por completo distinto del escepticismo inherente a la duda interna de todo pensamiento verdadero. Descartes llegó a esa idea porque los por entonces recientes descubrimientos de las ciencias naturales lo habían convencido de que el hombre, en su búsqueda de la verdad y del conocimiento, no puede fiarse ni de la evidencia que dan los sentidos, ni de la «verdad innata» de la mente, ni de la «luz interior de la razón». Desde entonces, desconfiar de las capacidades humanas fue una de las condiciones más elementales de la época y del mundo modernos; pero la desconfianza no surgió, como habitualmente se supone, de una repentina y misteriosa disminución de la fe en Dios, y su causa originalmente no fue siquiera una sospecha que afectara a la razón como tal. Su origen fue, simplemente, la muy justificada pérdida de confianza en la capacidad de los sentidos para revelar la verdad. La realidad ya no se mostró como un fenómeno exterior a la percepción humana, sino que se deslizó, por decirlo así, hacia la percepción de la sensación misma. Resultó entonces que sin fiarse de los sentidos, sin te-

ner fe en Dios ni en la razón, ya no había certidumbre, porque la revelación de la verdad divina y de la racional se entendieron, siempre, como algo ajustado a la simplicidad inspiradora de temor reverente de la relación del hombre con el mundo: abro mis ojos y tengo visión, escucho y oigo el sonido, muevo mi cuerpo y palpo la tangibilidad del mundo. Si empezamos por dudar de la veracidad y fiabilidad de esta relación, por supuesto no excluyente de los errores ni las ilusiones sino, por el contrario, concebida como la condición de su exactitud final, ninguna de las tradicionales metáforas que señalan la verdad suprasensorial —ya se trate de los ojos de la mente que pueden ver el firmamento de las ideas o de la voz de la conciencia oída por el corazón humano— puede ya transmitir su significado.

La experiencia fundamental que cimenta la duda cartesiana fue el descubrimiento de que la tierra gira en torno al sol, algo opuesto a la experiencia directa. La época moderna empezó cuando el hombre, con la ayuda del telescopio, volvió sus ojos corporales hacia el universo, sobre el que había especulado durante largo tiempo —viendo con los ojos de la mente, oyendo con los oídos del corazón y guiado por la luz interna de la razón—, y supo que sus sentidos no eran adecuados para captar el universo, que su experiencia cotidiana, lejos de ser capaz de constituir el modelo para la percepción de la verdad y la adquisición del conocimiento, era una fuente continua de error y engaño. Después de este engaño —cuya enormidad apenas si podemos comprender, porque pasaron siglos antes de que su impacto se sintiera en todas partes y no sólo en el restringido círculo de estudiosos y filósofos—, las sospechas empezaron a acosar al hombre moderno desde todas partes. Pero su consecuencia más inmediata fue el ascenso espectacular de las ciencias naturales, que por largo tiempo se mostraron liberadas por el descubrimiento de que nuestros sentidos por sí mismos no decían la verdad. De aquí en adelante, seguras de la falta de fiabilidad de las sensaciones y de la consiguiente insuficiencia de la mera observación, las ciencias naturales se volvieron hacia la experimentación que, por directa interferencia en la naturaleza, aseguraba un desarrollo cuyo avance, desde entonces, se mostró como algo al parecer ilimitado.

Descartes se convirtió en el padre de la filosofía moderna,

porque generalizó la experiencia tanto de las precedentes como de su propia generación, la desarrolló en un nuevo método de pensamiento y así llegó a ser el primer pensador entrenado por completo en esa «escuela de la sospecha» que, según Nietzsche, constituye la filosofía moderna. La suspicacia respecto de los sentidos se mantuvo como el núcleo del orgullo científico hasta que, en nuestra época, se transformó en una fuente de inquietud. El problema es que «encontramos el comportamiento de la naturaleza tan distinto de lo que observamos en los cuerpos visibles y palpables de nuestro entorno, que *ningún* modelo configurado según nuestras experiencias a gran escala puede ser "verdadero" jamás»; en este punto, la conexión indisoluble entre nuestro pensamiento y nuestra percepción sensorial se cobra su venganza, porque un modelo que no tomase en cuenta para nada la experiencia sensorial y, por tanto, fuera completamente adecuado a la naturaleza en el experimento, no sólo es «prácticamente inaccesible sino además impensable».[16] En otras palabras, el problema no es que el universo físico moderno no se pueda visualizar, porque este tema está implícito en la afirmación de que la naturaleza no se revela a los sentidos humanos; la inquietud comienza cuando la naturaleza resulta ser inconcebible, es decir, impensable aun en términos de razonamiento puro.

La dependencia del pensamiento moderno respecto a los descubrimientos objetivos de las ciencias naturales se muestra con la máxima claridad en el siglo XVII. No siempre se la admitió tan prestamente como lo hizo Hobbes, quien atribuyó su filosofía de forma exclusiva a los resultados de la obra de Copérnico y Galileo, Kepler, Gassendi y Mersenne, y denunció toda la filosofía pasada como un sin sentido, con una violencia igualada quizá sólo por el desprecio de Lutero hacia los *stulti philosophi*. No se necesita el extremismo radical de la conclusión de Hobbes, ni la de que el hombre debe ser malvado por naturaleza, sino la de que una distinción entre lo malo y lo bueno no tiene sentido y la de que la razón, lejos de ser una luz interior que desvela la verdad, es una simple «facultad de contar con las consecuencias»; la sospecha básica de que la experiencia terrena del hombre presenta una caricatura de la verdad no está menos presente en el temor cartesiano de que un espíritu maligno pueda dominar el mundo y apartar para siem-

pre la verdad de la razón de un ser tan manifiestamente sujeto a error. En su forma más inofensiva, esa sospecha empapa el empirismo inglés, para el que la significación de lo sensible dado se disuelve en los datos de la percepción sensorial y sólo manifiesta su sentido a través del hábito y las experiencias repetidas, de modo que, en un subjetivismo extremo, el hombre por último queda prisionero en un no-mundo de sensaciones sin significado, que ninguna realidad ni verdad pueden penetrar. En apariencia, el empirismo no es más que una reivindicación de los sentidos; en la realidad, descansa sobre la aceptación de que sólo el análisis basado en el sentido común puede darles validez y siempre comienza con una declaración de desconfianza en la capacidad sensorial para revelar la verdad o la realidad. En realidad, el puritanismo y el empirismo son sólo las dos caras de una misma moneda. La misma sospecha fundamental inspiraría en Kant, por fin, el gigantesco esfuerzo de volver a examinar las facultades humanas de tal modo que la cuestión de un *Ding an sich*, de una facultad empírica de revelar la verdad, en un sentido absoluto, pudiera quedar en suspenso.

De consecuencia mucho más inmediata para nuestro concepto de la historia fue la versión positiva del subjetivismo que surgía del mismo dilema: aunque parece que el hombre es incapaz de reconocer el mundo dado que no hizo él mismo, no obstante es capaz de saber al menos qué es lo hecho por él mismo. Esta actitud pragmática ya es la razón enteramente articulada por la que Vico volvió su atención hacia la historia, por lo que se convirtió en uno de los padres de la moderna conciencia histórica. Vico dijo: «*Geometrica demonstramus quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus.*»[17] («Podemos demostrar los asuntos matemáticos porque nosotros mismos los hacemos; para probar los físicos, tendríamos que hacerlos.») Vico se volvió hacia la esfera de la historia sólo porque aún creía imposible «fabricar la naturaleza». Ninguna consideración de las denominadas humanistas inspiró su apartamiento de la naturaleza, sino tan sólo la creencia de que la historia es «fabricada» por los hombres tal como la naturaleza es «fabricada» por Dios; es decir que los hombres, creadores de la historia, pueden conocer la verdad histórica, pero la verdad física está reservada para el Creador del universo.

A menudo se ha afirmado que la ciencia moderna nació cuando la atención se desplazó del «qué» a la investigación del «cómo». Este desplazamiento del énfasis es casi rutinario, si se asume que el hombre puede conocer sólo lo que él mismo hace, en la medida en que asumir esto a su vez implique que yo «conozco» algo cuando comprendo cómo ha llegado a ser. Por el mismo motivo, y por las mismas razones, el énfasis se desplazó del interés en las cosas al interés en los procesos, de los que las cosas pronto se convertirían en subproductos casi accidentales. Vico perdió interés en la naturaleza, porque consideró que, para comprender el misterio de la Creación, habría sido necesario entender el proceso creativo, mientras que en todas las épocas anteriores se dio por sentado que se podía comprender muy bien el universo sin siquiera saber cómo lo había creado Dios o, en la versión griega, cómo habían adquirido su ser las cosas que existen por sí mismas. Desde el siglo XVII, la preocupación principal de toda investigación científica, natural o histórica, se centró en los procesos; pero sólo la tecnología moderna (y no la ciencia pura, por muy desarrollada que estuviese), que comenzó sustituyendo procesos mecánicos mediante actividades humanas —mano de obra y trabajo— y terminó iniciando nuevos procesos naturales, habría sido por entero adecuada al ideal de conocimiento de Vico quien, aunque es para muchos el padre de la historia moderna, difícilmente se habría entregado a ella en las condiciones modernas. Más bien se habría vuelto hacia la tecnología, porque nuestra tecnología, por cierto, hace lo que Vico pensó que hacía la acción divina en el reino de la naturaleza y la acción humana en el de la historia.

En la época moderna, la historia emergía como algo distinto de lo que antes había sido. Ya no se componía de las proezas y sufrimientos de los hombres y ya no narraba los hechos que afectaban a las vidas humanas, sino que se convirtió en un proceso realizado por el hombre, el único proceso envolvente de la totalidad que debía su existencia exclusivamente a la raza humana. Hoy, esta cualidad que diferenció a historia y naturaleza es también cosa del pasado, porque sabemos que, aunque no podemos «fabricar» naturaleza en el sentido de la creación, somos muy capaces de iniciar un proceso natural nuevo y que,

por tanto, en un sentido «fabricamos naturaleza» en la medida en que «fabricamos historia». Es verdad que llegamos a este punto sólo con los descubrimientos nucleares, cuando las fuerzas naturales están sueltas, desencadenadas, por decirlo así, y se producen procesos naturales que jamás habrían existido sin la directa interferencia de la acción del hombre. Este estadio va mucho más allá no sólo de la época premoderna, cuando se usaron el viento y el agua para sustituir y multiplicar las fuerzas humanas, sino también de la era industrial, con su máquina de vapor y su motor de combustión interna, cuando las fuerzas naturales se imitaron y usaron como medios de producción fabricados por el hombre.

La declinación contemporánea del interés en las humanidades, y sobre todo en el estudio de la historia, al parecer inevitable en todos los países muy modernizados, concuerda con los primeros impulsos que llevaron hasta la moderna ciencia histórica. Lo que hoy está definitivamente fuera de lugar es la resignación que condujo a Vico al estudio de la historia. Podemos hacer en el reino físico natural lo que pensábamos que sólo podíamos hacer en el reino de la historia. Hemos empezado a actuar en la naturaleza tal como lo hacíamos en la historia. Si se trata de una mera cuestión de procesos, se ha visto que el hombre es capaz de iniciar procesos naturales que no se producirían sin intervención humana, tal como es capaz de iniciar algo nuevo en la esfera de los asuntos humanos.

Desde principios del siglo xx, la tecnología se muestra como el campo de encuentro de las ciencias naturales y la de la historia, y aun cuando casi no se ha hecho un solo gran descubrimiento científico con finalidades pragmáticas, técnicas o prácticas (el pragmatismo, en el sentido vulgar del término, queda refutado por el registro objetivo del desarrollo científico), ese efecto final está en acuerdo perfecto con las metas inherentes a la ciencia moderna. Las ciencias sociales, comparativamente nuevas, que con tanta rapidez pasaron a ser a la historia lo que la tecnología resultó ser a la física, pueden usar la experimentación de un modo mucho más tosco y menos fidedigno que las ciencias naturales, pero el método es el mismo: también prescriben condiciones, condiciones para el comportamiento humano, así como la física prescribe condiciones

para los procesos naturales. Si su vocabulario es repulsivo y su esperanza de cerrar la presunta brecha entre nuestro dominio científico de la naturaleza y nuestra deplorada impotencia para «gestionar» los asuntos humanos, a través de una ciencia de ingeniería de las relaciones humanas, suena aterradora, es sólo porque han decidido tratar al hombre como un ser absolutamente natural cuyo proceso de vida puede manipularse del mismo modo que todos los demás procesos.

Sin embargo, en este contexto es importante tener conciencia de la distinción decisiva que hay entre el mundo tecnológico en el que vivimos, o quizá comenzamos a vivir, y el mundo mecanizado que surgió de la Revolución Industrial. Esta distinción corresponde en esencia a la que hay entre acción y fabricación. La industrialización aún consistía, sobre todo, en la mecanización de los procesos de trabajo, la mejora en la fabricación de objetos, y la actitud del hombre ante la naturaleza todavía seguía siendo la del *homo faber*, para quien la naturaleza da la materia de la que surgió el artificio humano. No obstante, el mundo al que hemos venido a vivir está determinado por las acciones del hombre sobre la naturaleza, por las que se crean procesos naturales y se los dirige hacia lo artificial, y el reino de los asuntos humanos, mucho más que por la construcción y la preservación del artificio humano como una entidad de relativo valor permanente.

La fabricación se distingue de la acción por su comienzo definido y su fin predecible: termina con un producto elaborado, que no sólo sobrevive a la actividad de la producción sino que también, de inmediato, tiene una especie de «vida» propia. Por el contrario, la acción, como los griegos lo descubrieran, es en sí y por sí misma absolutamente fútil: jamás deja detrás un producto final. Si tiene alguna consecuencia, en principio será una nueva cadena interminable de acontecimientos cuya consecuencia eventual, el agente, es totalmente incapaz de conocer o controlar con anticipación. Lo máximo que puede es hacer que las cosas vayan en determinada dirección, e incluso nunca está seguro de ello. Ninguna de esas características está presente en la fabricación. Comparado con la futileza y fragilidad de la acción humana, el mundo generado por la fabricación tiene una permanencia perdurable y una solidez tremenda. Sólo en la medida en que el producto elaborado se incorpora al

mundo humano, donde su uso y su «historia» eventual no se pueden predecir por entero, la fabricación a su vez inicia un proceso cuya salida no se puede prever por completo y, por tanto, está más allá del control de su ejecutor. Esto significa sólo que el hombre nunca es exclusivamente *homo faber*, que aun el fabricante sigue siendo a la vez un ser de acción, que empieza el proceso vaya donde vaya y haga lo que haga.

Hasta nuestra propia época, la acción humana con sus procesos debidos a la mano del hombre estuvo confinada al mundo humano, en tanto que la preocupación primordial del hombre respecto de la naturaleza era usar sus materiales para la fabricación, para construir artificios humanos y defenderlos de la fuerza abrumadora de los elementos. En el momento en que empezamos a generar nuestros propios procesos naturales —y la fisión nuclear es, precisamente, un proceso natural debido al hombre—, no sólo aumentamos nuestro poder sobre la naturaleza, o nos volvimos más agresivos en nuestro trato con las fuerzas terrestres existentes, sino que también por primera vez llevamos la naturaleza al mundo humano como tal y borramos las fronteras defensivas entre los elementos naturales y el artificio humano, que restringieron a todas las civilizaciones previas.[18]

Los peligros de esta acción sobre la naturaleza son evidentes, si consideramos que las antes mencionadas características de la acción humana son parte y segmento de la condición humana. El carácter impredecible no es una falta de previsión, y ninguna ingeniería de los asuntos humanos podrá eliminarlo, así como ningún entrenamiento en materia de prudencia puede llevar a la sabiduría de saber lo que uno hace. Sólo el condicionamiento total, es decir, la abolición total de la acción, puede traer la esperanza de enfrentarse con lo impredecible. Pero incluso el carácter predecible del comportamiento humano al que puede llevar el terror político durante lapsos relativamente largos no está en condiciones de cambiar la esencia misma de los asuntos humanos de una vez para siempre, porque no tiene seguridad sobre su propio futuro. La acción humana, como todos los fenómenos estrictamente políticos, está ligada a la pluralidad humana, que es una de las condiciones fundamentales de la vida de los hombres, hasta el punto en que des-

cansa sobre el hecho del nacimiento, por el que el mundo humano se ve invadido sin cesar por extraños, recién llegados cuyas acciones y reacciones no pueden prever los que ya están en él y van a dejarlo al cabo de poco tiempo. Por lo tanto, si al iniciar los procesos naturales empezamos a actuar *sobre* la naturaleza, hemos comenzado a proyectar nuestro propio carácter impredecible a ese reino al que creíamos regido por leyes inexorables. La «ley de hierro» de la historia siempre fue sólo una metáfora tomada en préstamo a la naturaleza; y el hecho es que esta metáfora ya no nos convence, porque hemos comprobado que la ciencia natural de ningún modo puede estar segura de que haya un dominio inalterable de la ley sobre lo natural cuando hombres, científicos y técnicos, o simples realizadores del artificio humano, se deciden a interferir y ya no dejan a la naturaleza librada a sí misma.

La tecnología, el terreno sobre el que los dos reinos, historia y naturaleza, se han encontrado e interpenetrado en nuestro tiempo, vuelve a señalar la conexión entre los conceptos de naturaleza e historia tal como aparecieron con el surgimiento de la época moderna en los siglos XVI y XVII. La conexión descansa en el concepto de proceso: ambas implican que pensamos y consideramos todo en términos de procesos, y no nos preocupan las entidades singulares o los acontecimientos individuales y sus causas separadas especiales. Las palabras clave de la historiografía —«desarrollo» y «progreso»— fueron también, en el siglo XIX, las palabras clave de las, por entonces, nuevas ramas de la ciencia natural, sobre todo la biología y la geología, una referida a la vida animal y la otra incluso a la materia inorgánica en términos de procesos históricos. La tecnología, en el sentido moderno, estuvo precedida por las diversas ciencias de la historia natural, la historia de la vida biológica, de la tierra, del universo. Antes de que la disputa entre las ciencias naturales e históricas preocupara al mundo de los estudiosos hasta el punto de confundir los temas fundamentales, tuvo lugar un ajuste mutuo de terminología de las dos ramas de la investigación científica.

Nada parece más adecuado para disipar esa confusión que los últimos avances en las ciencias naturales, porque nos han devuelto al origen común de la naturaleza y de la historia en la épo-

ca moderna, y demuestran que su común denominador es el concepto de proceso, tal como el común denominador de la naturaleza y la historia, en la Antigüedad, es el concepto de inmortalidad. Pero la experiencia que subyace en la idea de proceso de la época moderna, a diferencia de la experiencia que subyace en la antigua idea de inmortalidad, no es en primera instancia una experiencia que el hombre haga en el mundo que lo rodea; por el contrario, surge de la desesperación ante la posibilidad de experimentar y conocer adecuadamente todo lo que es dado al hombre y no hecho por él. Contra esa desesperación, el hombre moderno apeló a la potencia total de sus propias capacidades; sin esperanza de hallar la verdad a través de la mera contemplación, empezó a poner a prueba su capacidad para la acción y, al hacerlo así, no pudo evitar la comprobación de que, cada vez que el hombre actúa, inicia procesos. La idea de proceso no denota una cualidad objetiva de la historia o de la naturaleza: es el resultado inevitable de la acción humana. El primer resultado de la acción de los hombres sobre la historia es que la historia se convierte en un proceso, y el argumento más convincente para que el hombre actúe en la naturaleza mediante una investigación científica es que hoy, siguiendo la formulación de Whitehead, «la naturaleza es un proceso».

Es bastante peligroso actuar en la naturaleza, llevar la humana índole impredecible a un campo en el que nos enfrentamos con las fuerzas elementales que, tal vez, jamás podremos controlar con seguridad. Aún más peligroso sería ignorar que, por primera vez en nuestra historia, la capacidad humana para la acción ha comenzado a dominar a todas las otras, a la capacidad de asombro y pensamiento en la contemplación, no menos que a las capacidades del *homo faber* y del *animal laborans* humano. Esto, desde luego, no significa que de ahora en adelante los hombres ya no serán capaces de fabricar cosas, pensar o trabajar. No son las capacidades del hombre, sino la constelación que ordena sus mutuas relaciones lo que puede cambiar, y lo hace, históricamente. Tales cambios pueden observarse mejor en las variables autointerpretaciones del hombre a través de la historia, que, aunque sean muy poco importantes para el «qué» último de la naturaleza humana, con todo, son los testimonios más breves y sucintos del espíritu de épocas enteras.

Así, hablando esquemáticamente, la Antigüedad griega clásica consideró que la forma más elevada de vida humana era la que se vivía en la *pólis* y que la capacidad humana suprema era el lenguaje, ζῷον πολιτικόν y ζῷον λόγον ἔχον, según la famosa doble definición de Aristóteles; Roma y la filosofía medieval definieron al hombre como el *animal rationale*; en las etapas iniciales de la época moderna se pensó que el hombre era, sobre todo, *homo faber* hasta que, en el siglo XIX, se interpretó que el hombre es un *animal laborans*, cuyo metabolismo con la naturaleza podía rendir la productividad más alta de la que es capaz la vida humana. Con los antecedentes de estas definiciones esquemáticas, resultaría adecuado que el mundo en que estamos viviendo definiera al hombre como un ser capaz de acción, porque esta capacidad se convirtió, al parecer, en el centro de todas las otras capacidades humanas.

Está fuera de duda que la capacidad de actuar es la más peligrosa de todas las habilidades y posibilidades humanas, y también está fuera de duda que los riesgos creados por el hombre a los que la humanidad se enfrenta hoy nunca se enfrentaron antes. Consideraciones como éstas no pretenden dar soluciones ni consejo. En el mejor de los casos, podrían estimular una reflexión continua y estricta sobre la naturaleza y las posibilidades intrínsecas de la acción, que nunca antes reveló su grandeza y su peligrosidad tan abiertamente.

2. HISTORIA E INMORTALIDAD TERRENA

El concepto moderno de proceso, que penetra por igual la historia y la naturaleza, separa la época moderna del pasado con mayor profundidad que cualquier otra idea por sí sola. Para nuestro modo de pensar moderno, nada es significativo en y por sí mismo, ni siquiera la historia o la naturaleza tomadas cada una como un todo, y tampoco lo son los sucesos particulares en el campo físico ni los hechos históricos específicos. Hay una monstruosidad fatal en este estado de cosas. Los procesos invisibles han invadido todas las cosas concretas, toda entidad individual que sea visible para nosotros, reduciéndolas

a funciones de un proceso general. La enormidad de este cambio puede escapársenos, si permitimos que nos engañen generalizaciones como el desencanto del mundo o la alienación del hombre, generalizaciones que a menudo implican una idea romántica del pasado. Lo que implica el concepto de proceso es que lo concreto y lo general, la cosa o hecho singular y el significado universal, son concomitantes. El proceso, que por sí solo da sentido a lo que lo lleve adelante, ha adquirido así un monopolio de universalidad y significado.

Sin duda, nada diferencia con mayor agudeza los conceptos moderno y antiguo de historia, porque esta diferenciación no depende de que la Antigüedad tuviera o no un concepto de la historia del mundo o una idea general de la humanidad. Mucho más importante es que la historiografía griega y romana, por muy distintas que sean entre sí, dan por sentado que la significación o, como dirían los romanos, la lección de cada hecho, hazaña o acontecimiento se revela en y por sí misma. Es evidente que esto no excluye ni la causalidad ni el contexto en que algo ocurre; los antiguos tuvieron de ello tanta conciencia como nosotros. Pero la causalidad y el contexto se veían a la luz que el mismo hecho brindaba, iluminando un segmento específico de los asuntos humanos; no se veían como dueños de una existencia independiente de la que el hecho sería la única expresión más o menos accidental, aunque adecuada. Toda acción o acontecimiento contenía y desvelaba su parte de significado «general» dentro de los límites de su forma individual y no necesitaba un proceso de desarrollo y absorción para volverse significativa. Heródoto quería «decir lo que existe» (λέγειν τὰ ἐόντα) porque la palabra y la escritura fijan lo fútil y perecedero, «fabrican una memoria» de ello, en el giro griego: μνήμην ποιεῖσθαι; no obstante, jamás habría dudado de que cada cosa que existe o existió lleva en sí su significado y sólo necesita de la palabra para ponerlo de manifiesto (λόγοις δηλοῦν, «manifestar con palabras»), para la «exposición pública de los grandes hechos», ἀπόδειξις ἔργων μεγάλων. El flujo de esta narración es lo bastante amplio como para dejar espacio a muchos relatos, pero nada en él indica que lo general confiere un alcance y una significación a lo particular.

Este desplazamiento del énfasis convierte en insustancial la

determinación de si la poesía y la historiografía griegas vieron en el significado de un acontecimiento cierta grandeza sobresaliente que justificase el recuerdo por parte de la posteridad, o si los romanos concibieron la historia como un almacén de ejemplos tomados del comportamiento político real para demostrar qué demandaban de cada generación las tradiciones, la autoridad de los antepasados, y qué había acumulado el pasado para beneficio del presente. Nuestra noción de proceso histórico se impone a ambos conceptos, confiriendo a la simple secuencia temporal una importancia y dignidad que jamás tuvo antes.

Por este énfasis moderno en el tiempo y en la secuencia temporal, a menudo se ha sostenido que el origen de nuestra conciencia histórica se funda en la tradición judeocristiana, con su concepto temporal rectilíneo y su idea de una providencia divina que otorga al conjunto del tiempo histórico del hombre la unidad de un plan de salvación; una idea que, sin duda, contrasta con la insistencia en los hechos y acontecimientos individuales de la Antigüedad clásica tanto como con las especulaciones sobre los ciclos temporales de la Baja Antigüedad. Muchos testimonios se citan para apoyar la tesis de que la conciencia histórica moderna tiene un origen religioso cristiano y nació de la secularización de categorías originalmente teológicas. Solo nuestra tradición religiosa, se ha dicho, sabe de un comienzo y, en la versión cristiana, de un fin del mundo; si la vida humana sobre la tierra obedece a un plan de salvación, su mera secuencia tiene que contener una significación independiente de todos los sucesos singulares y trascendente a ellos. Por tanto, continúa esta argumentación, una «visión general bien definida de la historia del mundo» no apareció antes del cristianismo, y la primera filosofía de la historia está en la agustiniana *De Civitate Dei*. Y es verdad que en Agustín encontramos la noción de que la historia misma, es decir, la que tiene significado y sentido, se puede separar de los hechos históricos singulares relatados en la narración cronológica. Agustín dice explícitamente que, aunque las instituciones pasadas de los hombres se relatan en la narración histórica, la historia misma no se debe contar entre las instituciones humanas.[19]

Sin embargo, esta similitud entre el concepto cristiano y el moderno de la historia es engañosa; se funda en una compara-

ción con las especulaciones de la Baja Antigüedad acerca del carácter cíclico de la historia, y pasa por alto los conceptos de historia griego y romano clásicos. La comparación se basa en que el propio Agustín, al refutar las especulaciones paganas sobre el tiempo, tenía presentes las teorías cíclicas sobre el tiempo corrientes en su época, las que ningún cristiano podía aceptar por el absoluto carácter único de la vida y muerte de Cristo sobre la tierra: «Una vez murió Cristo por nuestros pecados; tras volver de la muerte, ya no morirá nunca más.»[20] Lo que los intérpretes modernos suelen olvidar es que Agustín proclamó el carácter único de este hecho, que suena tan familiar a nuestros oídos, sólo para este único hecho, el acontecimiento supremo de la historia humana, cuando la eternidad, por decirlo así, irrumpió en el curso de la mortalidad terrena; Agustín no reivindicó —como lo hacemos nosotros— ese carácter único para los acontecimientos seculares comunes. El simple hecho de que el problema de la historia no surgiera en el pensamiento cristiano antes de Agustín tendría que hacernos dudar de su origen cristiano, y más aún porque, en términos de la propia filosofía y teología agustiniana, surgió de un accidente. La caída de Roma, de la que fue testigo, tuvo para cristianos y paganos por igual un valor decisivo, y Agustín dedicó trece años de su vida a refutar esa creencia. La cuestión, tal como la veía él, era que ningún acontecimiento meramente secular podía ni debía tener importancia capital para el hombre. Su falta de interés en lo que llamamos historia era tan grande que dedicó un solo libro de su *Civitas Dei* a los hechos seculares; además, cuando encargó a su discípulo Orosio que escribiera una «historia del mundo», sólo pensaba en una «verdadera recopilación de los males del mundo».[21]

La actitud de Agustín ante la historia secular no es, en esencia, distinta de la de los romanos, aunque está invertido el acento: la historia sigue siendo un almacén de ejemplos y la localización de los acontecimientos en el tiempo dentro del curso histórico secular sigue careciendo de importancia. La historia secular se repite y la única narración en la que se producen acontecimientos singulares e irrepetibles empieza con Adán y termina con el nacimiento y muerte de Cristo. Desde entonces, los poderes seculares surgen y caen como en el pasado, y lo se-

guirán haciendo hasta el fin del mundo, pero ninguna verdad fundamentalmente nueva volverá a revelarse a través de esos sucesos mundanales a los que, se supone, los cristianos no han de adjudicar una significación particular. En cualquier filosofía cristiana de verdad, el hombre es un «peregrino sobre la tierra» y este hecho por sí solo la separa de nuestra propia conciencia histórica. Para un cristiano, como para un romano, la significación de los acontecimientos seculares estriba en que tengan el carácter de ejemplos que se pueden repetir, de modo que la acción puede seguir ciertos esquemas normalizados. (Esto, incidentalmente, está también muy alejado de la idea griega de proeza, relatada por poetas e historiadores, que sirve como una especie de patrón para medir las capacidades de grandeza propias. La diferencia entre el respeto fiel a un ejemplo reconocido y el intento personal de medirse con él es la diferencia entre la moral romanocristiana y lo que se llamó espíritu agonal griego, que no sabía de consideraciones «morales» sino sólo de un ἀεὶ ἀριστεύειν, un esfuerzo incesante para ser siempre el mejor de todos.) Por otra parte, para nosotros la historia se funda y desploma sobre la consideración de que el proceso, en su misma secularidad, nos relata una anécdota propia y que, hablando de manera estricta, no pueden producirse las repeticiones.

Más ajena aún al concepto moderno de la historia es la idea cristiana de que la humanidad tiene un comienzo y un fin, de que el mundo fue creado en un momento determinado y por fin desaparecerá, como todas las cosas temporales. La conciencia histórica no surgió cuando, en la Edad Media, los judíos tomaron la creación del mundo como el punto de partida de la enumeración cronológica; tampoco nació cuando Dionisio el Exiguo empezó a contar el tiempo desde el nacimiento de Cristo. Conocemos esquemas similares de cronología de la civilización oriental, y el calendario cristiano imitó la práctica romana de contar el tiempo desde el año de la fundación de Roma. El cómputo moderno de las fechas históricas establece un contraste rígido, tras su introducción tardía (fines del siglo XVIII), tomando el nacimiento de Cristo como punto de referencia desde el que se cuenta el tiempo tanto hacia atrás como hacia delante. Esta reforma cronológica se presenta en los manuales como una simple mejora técnica, necesaria en términos erudi-

tos para facilitar la fijación exacta de fechas en la historia antigua, sin hacer referencia a una multitud de distintas formas de calcular el tiempo. En épocas más recientes, Hegel inspiró una interpretación que ve en el sistema moderno de datación una verdadera cronología cristiana, porque en la actualidad el nacimiento de Cristo parece haberse convertido en el punto de referencia de la historia mundial.[22]

Ninguna de estas explicaciones es satisfactoria. Las reformas cronológicas con fines eruditos se produjeron varias veces en el pasado, sin que se las aceptara en la vida diaria, precisamente porque sólo se inventaron por conveniencia académica y no se corresponden con ningún cambio social amplio del concepto del tiempo. En nuestro sistema, lo decisivo no es que el nacimiento de Cristo se vea ahora como el punto de referencia de la historia del mundo, porque se ha reconocido como tal y con gran fuerza hace varios siglos sin ningún efecto similar sobre nuestra cronología; lo decisivo es que ahora, por primera vez, la historia de la humanidad se vuelve a un pasado infinito al que podemos hacer añadidos a voluntad y en el que podemos seguir investigando, ya que se proyecta hacia un futuro infinito. Esta infinitud doble de pasado y de futuro elimina todas las nociones de principio y fin, lo que pone a la humanidad en una potencial inmortalidad terrena. Lo que a primera vista parece una cristianización de la historia del mundo en realidad elimina de la historia secular todas las especulaciones religiosas sobre el tiempo. En cuanto a la historia secular, vivimos en un proceso que no conoce principio ni fin y que no nos permite sustentar expectativas escatológicas. Nada podría ser más ajeno al pensamiento cristiano que ese concepto de una inmortalidad terrena de la humanidad.

El gran impacto de la noción de historia en la conciencia de la época moderna llegó relativamente tarde, no antes del último tercio del siglo XVIII, y con relativa prontitud encontró su consumación culminante en la filosofía de Hegel. El concepto central de la metafísica hegeliana es la historia. Esto solo la sitúa en la más total de las oposiciones a las otras metafísicas anteriores que, desde Platón, habían buscado la verdad y la revelación del Ser eterno en todas partes menos en el campo de los

asuntos humanos —τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα—, del que Platón habla con tanto desdén precisamente porque ninguna permanencia hay en él y, por consiguiente, no se puede esperar que desvele la verdad. Pensar, con Hegel, que la verdad reside y se revela a sí misma en el propio proceso temporal es característico de todo el conocimiento histórico moderno, ya se exprese en términos hegelianos o no. El ascenso de las humanidades en el siglo XVIII se inspiró en el mismo sentimiento de la historia y, por tanto, está claramente diferenciado de las restauraciones recurrentes de la Antigüedad, ocurridas en etapas anteriores. Los hombres empezaron a leer, según señaló Meinecke, como nunca antes lo habían hecho. «Leyeron para extraer de la historia la verdad última que podía ofrecer a los que buscan a Dios»; pero ya no se pensaba que esta verdad última estaba en un único libro, fuera la *Biblia* o algún sustituto de ella. Se consideraba que la historia misma era tal libro, el libro «del alma humana en las épocas y los países», como lo definió Herder.[23]

La investigación histórica reciente arrojó mucha luz sobre el período de transición entre la Edad Media y la época moderna, con el resultado de que el comienzo de ésta, que antes se identificó con el Renacimiento, se llegó a remontar hasta el corazón mismo de la Edad Media. Esa gran insistencia en una continuidad ininterrumpida, a pesar de su alto valor, tiene una desventaja, pues, al tratar de cerrar las brechas que separan una cultura religiosa del mundo secular en que vivimos, las evita en lugar de resolverlas, lo que constituye el gran problema del innegable ascenso repentino de lo secular. Si por «secularización» no se entiende más que el ascenso de lo secular y el eclipse concomitante de un mundo trascendente, resultará innegable que la conciencia histórica moderna está íntimamente conectada con esa secularización. Sin embargo, esto no implica de ningún modo la transformación dudosa de las categorías religiosas y trascendentes en finalidades y normas terrenas inmanentes, en las que han insistido los historiadores de las ideas en tiempos cercanos. Ante todo, secularización significa simplemente la separación de religión y política, y esto afecta a ambos elementos de una manera fundamental, de modo que nada parece menos probable que esa transformación gradual de las categorías reli-

giosas en conceptos seculares, cuyo establecimiento procuran los defensores de la continuidad sin fisuras. La razón de que hasta cierto punto puedan convencernos está en la naturaleza de las ideas en general, antes que en el período del que tratan; en el momento en que se separa por entero una idea de su base en la experiencia real, no es difícil establecer una conexión entre ella y casi cualquier otra idea. En otras palabras, si consideramos que existe algo así como un reino independiente de ideas puras, todas las nociones y conceptos no pueden sino estar interrelacionados, porque en ese caso todos deben su origen a la misma fuente: una mente humana vista en su subjetividad extrema, jugando para siempre con sus propias imágenes, inalterada por la experiencia y sin relación con el mundo, concebido ya sea como naturaleza o bien como historia.

Sin embargo, si por secularización entendemos un hecho que se puede fechar en el tiempo histórico y no un cambio de ideas, entonces la cuestión no es si la «destreza de la razón» hegeliana era una secularización de la providencia divina o si la sociedad sin clases de Marx representa una secularización de la Era Mesiánica. El hecho es que se produjo la separación de Iglesia y Estado y que así se eliminó la religión de la vida pública, con lo que desaparecieron todas las sanciones religiosas de la política, y así la religión perdió ese elemento político adquirido en los siglos en que la Iglesia católica romana se comportó como la heredera del Imperio romano. (No se deduce que esta separación convirtiera a la religión en un «asunto privado» por completo. Este tipo de carácter privado en la religión surge cuando un régimen tiránico prohíbe el funcionamiento público de las iglesias, niega al creyente el espacio público en el que puede reunirse con otros y ser visto por ellos. El dominio público secular, o la esfera política, para decirlo con precisión, abarca y da espacio a la esfera religiosa pública. Un creyente puede ser miembro de una iglesia y, a la vez, actuar como un ciudadano en la unidad mayor que constituyen todos los que pertenecen a la Ciudad.) A menudo propiciaron esta secularización hombres que para nada pusieron en duda la verdad de las enseñanzas religiosas tradicionales (incluso Hobbes murió en el miedo feroz del «fuego del infierno» y Descartes elevó su plegaria a la Santa Virgen), y en las fuentes nada nos autoriza a

creer que todos los que prepararon o contribuyeron a establecer una nueva esfera secular independiente fueran ateos en secreto o sin saberlo. Todo lo que podemos decir es que no influyó en lo secular el hecho de que tuvieran fe o no la tuvieran. Los teóricos políticos del siglo XVII concretaron la secularización separando el pensamiento político de la teología, e insistiendo en que el imperio de la ley natural daba una base para el poder político, aun cuando Dios no existiese. Era el mismo pensamiento que llevó a De Groot a decir que «ni siquiera Dios puede lograr que dos más dos no sean cuatro». La cuestión no era negar la existencia de Dios sino descubrir en el ámbito secular un significado independiente, inmanente, que ni siquiera Dios pudiese alterar.

Hemos señalado antes que la consecuencia más importante de la aparición del campo secular en la época moderna fue que la creencia en la inmortalidad individual —ya fuera la inmortalidad del alma o, más importante aún, la resurrección del cuerpo— perdió en lo político su fuerza vinculante. Pues bien, sin duda «era inevitable que la posteridad terrena volviera a convertirse una vez más en la sustancia principal de la esperanza», pero de esto no se infiere que se produjese una secularización de la creencia en un más allá, ni que la nueva actitud no fuese, en esencia, más que «una nueva acomodación de las ideas cristianas que trataba de desplazar».[24] Lo que en realidad sucedió fue que el problema de la política recuperó aquella importancia grave y decisiva para la existencia de los hombres que le había faltado desde la Antigüedad, porque era irreconciliable con una comprensión estrictamente cristiana de lo secular. Tanto para los griegos como para los romanos, a pesar de todas las diferencias, la fundamentación del poder político se originó en la necesidad humana de superar el carácter mortal del hombre y la futileza de los hechos humanos. Fuera del poder político, la vida del hombre no era sólo y ni siquiera ante todo insegura, es decir, expuesta a la violencia de otros; además, carecía de sentido y de dignidad porque en ningún caso podía dejar huellas tras de sí. Ésta fue la causa de la maldición que el pensamiento griego arrojó sobre toda la esfera de la vida privada, cuya «necedad» consistía en que sólo se interesaba por la supervivencia, tal como fue la razón del punto de vista de Cicerón, quien sostuvo que,

sólo construyendo y preservando comunidades políticas, la virtud humana podía alcanzar los caminos de la divinidad.[25] En otras palabras, la secularización de la época moderna, una vez más, llevó a primer plano esa actividad que Aristóteles había llamado ἀθανατίζειν, un término para el que no hay equivalente en nuestras lenguas modernas. Cito de nuevo esta palabra porque alude a una actividad de «inmortalización», más que al objeto que se ha de volver inmortal. Luchar por la inmortalidad puede significar, como ocurrió en la antigua Grecia, lograrla mediante hechos famosos que otorguen una fama inmortal; también puede significar que se agregue al artificio humano algo más permanente que nosotros mismos; y puede significar, como ocurrió entre los filósofos, que se pase la propia vida con las cosas como inmortal. En cualquier caso, la palabra designaba una actividad y no una creencia, y lo que la actividad requería era un espacio imperecedero que garantizara que la «inmortalización» no sería vana.[26]

Para nosotros, que nos hemos acostumbrado a la idea de la inmortalidad sólo relacionándola con el atractivo perdurable de las obras de arte y, quizá, con la permanencia relativa que adjudicamos a todas las grandes civilizaciones, puede resultar poco admisible que el impulso de inmortalidad se base en la fundación de comunidades políticas.[27] Sin embargo, para los griegos, la segunda posibilidad era más lógica que la primera. ¿Acaso no pensó Pericles que el mayor elogio que podía hacer a Atenas era proclamar que ya no necesitaba «un Homero o algún otro de su oficio» porque, gracias a la *pólis*, los atenienses dejarían tras de sí «monumentos imperecederos»?[28] Homero había inmortalizado acciones humanas[29] y la *pólis* podía prescindir del servicio de «otros de su oficio», porque ofrecía a cada ciudadano ese espacio político público que, se suponía, otorgaba la inmortalidad a sus actos. El apoliticismo creciente de los filósofos tras la muerte de Sócrates, su demanda de liberarse de las actividades políticas y su insistencia en realizar un ἀθανατίζειν no práctico, puramente teórico, fuera de la esfera de la vida política, tuvo causas filosóficas además de políticas, pero entre estas últimas, por cierto, estaba la decadencia de la vida de la *pólis*, por lo que la mera permanencia, y más aún la inmortalidad, de esa particular entidad política se volvía cada vez más dudosa.

El apoliticismo de la filosofía antigua prefiguró la actitud mucho más antipolítica de los primeros cristianos, actitud que, sin embargo, en su mayor extremismo sólo sobrevivió mientras el Imperio romano brindaba una entidad política estable para todas las naciones y todas las religiones. Durante esos primeros siglos de nuestra era, la convicción de que las cosas terrenas son perecederas continuó siendo un asunto religioso y fue la de los que no querían ocuparse de los temas políticos. Esto cambió decisivamente con la experiencia crucial de la caída de Roma, el saqueo de la Ciudad Eterna, después del cual ninguna época ha vuelto a creer que algún logro humano, y menos que ninguno una estructura política, podía perdurar. En lo que respecta al cristianismo, esto no era más que una confirmación de sus creencias y, como Agustín lo señaló, no tuvo gran importancia. Para los cristianos eran inmortales sólo los individuos y ninguna más de las cosas de este mundo, ni la humanidad como conjunto ni el propio planeta y menos aún cualquier artilugio humano. Sólo se podían realizar acciones inmortales si se trascendía a este mundo y la única institución justificable dentro del reino secular era la Iglesia, la *Civitas Dei* sobre la tierra, a la que le correspondía la carga de la responsabilidad política y de la que se podían derivar todos los impulsos genuinamente políticos. El hecho de que fuera posible transformar la cristiandad y sus primeros impulsos políticos en una institución política grande y estable, sin falsear por completo los Evangelios se debe, casi en su totalidad, a Agustín quien, aun cuando no puede recibir el epíteto de padre de nuestro concepto de la historia, es el autor espiritual, quizá, y el mayor teórico, sin duda, de la política cristiana. Lo decisivo en este sentido fue que, porque aún estaba muy inmerso en la tradición romana, Agustín añadió a la idea cristiana de una vida eterna la idea de una *civitas* futura, una *Civitas Dei*, donde los hombres seguirían viviendo en una comunidad en el otro mundo. Sin esta reformulación agustiniana de los pensamientos cristianos, la política cristiana podría haber seguido siendo lo que fue en los primeros siglos: una contradicción en los términos. Agustín pudo resolver el dilema porque el idioma mismo le dio ayuda; en latín, el verbo «vivir» coincidía con la expresión «*inter homines esse*», «estar en compañía de los hombres», de modo que una vida eterna en la interpretación romana estaba li-

gada a la idea de que ningún hombre tendría que apartarse de la compañía humana, ni siquiera cuando la muerte lo apartara de la tierra. Así, el hecho de la pluralidad humana, uno de los requisitos previos fundamentales de la vida política, se unía a la «naturaleza» humana, aun en las condiciones de la inmortalidad individual, y no estaba entre las características adquiridas por esta «naturaleza» después del pecado de Adán y responsables de que la política, en el mero sentido secular, se convirtiera en una necesidad para la pecaminosa vida terrena. La convicción agustiniana de que cierta clase de vida política debe existir aun en condiciones libres de pecado, e incluso de santidad, se resume en una frase: «*Socialis est vita sanctorum*», hasta la vida de los santos es una vida en compañía de otros hombres.[30]

Aunque la comprensión del carácter perecedero de todas las creaciones humanas no tuvo gran importancia para el pensamiento cristiano, y en su máximo pensador, incluso pudo estar acorde con una concepción de la política apartada del campo secular, se volvió muy importuna en la época moderna, cuando la esfera secular de la vida humana se emancipó de la religión. La separación de religión y política significó que, pensara lo que pensase una persona como miembro de una iglesia, como ciudadano actuaba y se comportaba aceptando el carácter mortal del hombre. El temor de Hobbes al fuego del infierno no influyó para nada en su construcción del gobierno como el Leviatán, un dios mortal que intimidaba a todos los hombres. En términos políticos, dentro del campo secular mismo, la secularización significó ni más ni menos que los hombres, una vez más, se habían vuelto mortales. Si bien esto llevó a un nuevo descubrimiento de la Antigüedad, al que llamamos humanismo, en el que las fuentes griegas y romanas volvieron a hablar un idioma mucho más familiar, correspondiente a experiencias mucho más similares a las suyas propias, sin duda no permitió que los seres humanos moldearan su comportamiento de acuerdo con el ejemplo griego o romano. No se recuperó la antigua certeza de que el mundo era más permanente que cada hombre y de que las estructuras políticas eran una garantía de la supervivencia terrena tras la muerte, de modo que la antigua oposición de una vida mortal y un mundo más o menos

inmortal se diluyó: tanto la vida como el mundo se habían vuelto perecederos, mortales, fútiles.

Hoy encontramos difícil comprender que esta situación de mortalidad absoluta pudiera resultar insoportable para los hombres. Sin embargo, si observamos el desarrollo de la época moderna hasta el comienzo de la nuestra, el mundo moderno, vemos que pasaron siglos antes de que nos habituáramos a la idea de mortalidad absoluta, hasta que ya pensar en ello no nos preocupa, hasta que ya carece de sentido la antigua alternativa entre una vida individual imperecedera en un mundo mortal y una vida mortal en un mundo inmortal. No obstante, en este sentido como en muchos otros, diferimos de las épocas anteriores. Nuestro concepto de la historia, aunque en esencia es un concepto de la época moderna, debe su existencia al período de transición en que la confianza religiosa en la vida inmortal había perdido su influencia sobre lo secular y aún no había nacido una indiferencia nueva hacia la cuestión de la inmortalidad.

Si dejamos a un lado la nueva indiferencia y nos quedamos dentro de los límites de la alternativa tradicional, acordando la inmortalidad a la vida o al mundo, es obvio que ἀθανατίζειν (inmortalizar), como actividad de hombres mortales, sólo puede tener sentido si no hay garantías de vida en el más allá. No obstante, en ese momento se convierte casi en una exigencia, siempre que exista algún tipo de preocupación por la inmortalidad. Por tanto, en el curso de su búsqueda de un estricto reino secular de permanencia duradera, la época moderna descubrió la inmortalidad potencial del hombre. Esto es lo que se expresa manifiestamente en nuestro calendario, lo que constituye el verdadero contenido de nuestro concepto de la historia. Extendida en el infinito doble del pasado y del futuro, la historia puede garantizar la inmortalidad sobre la tierra así como la *pólis* griega o la república romana garantizaron que la vida y las acciones humanas, en la medida en que revelasen algo esencial y algo grande, tendrían una permanencia estrictamente humana y terrena en este mundo. La gran ventaja de este concepto fue que el doble infinito del proceso histórico establece un espacio temporal en el que la noción misma de un fin es virtualmente inconcebible, en tanto que su gran desventaja, compara-

da con la antigua teoría política, parece ser que la permanencia se confía a un proceso fluyente, diferenciado de una estructura estable. Al mismo tiempo, el proceso de inmortalización se ha independizado de las ciudades, Estados y naciones; abarca a toda la humanidad, cuya historia pudo ver Hegel, en consecuencia, como un desarrollo ininterrumpido del Espíritu. Con esto, la humanidad deja de ser sólo una especie de la naturaleza, y lo que diferencia al hombre de los animales ya no es sólo que tenga la palabra (λόγον ἔχων), como en la definición aristotélica, o que tenga raciocinio, como dice la definición medieval (*animal rationale*): su propia vida lo diferencia ahora, la única cosa que en la definición tradicional se suponía compartida por él con los animales. Droysen, que quizá fue el más sesudo de los historiadores del siglo XIX, lo ha dicho así: «La especie es a los animales y plantas... como la historia a los seres humanos.»[31]

3. HISTORIA Y POLÍTICA

En tanto que es obvio que nuestra conciencia histórica jamás habría sido posible sin el ascenso del reino secular a una nueva dignidad, no era tan obvio que el proceso histórico estuviera llamado a otorgar a las acciones y sufrimientos terrenos del hombre el nuevo alcance y la nueva significación necesarios. Además, a comienzos de la época moderna, todo indicaba que habría una elevación de la acción y la vida políticas, y los siglos XVI y XVII, tan ricos en nuevas filosofías políticas, todavía no eran conscientes de algún énfasis especial en la historia, como éste. Por el contrario, sus intereses consistían en liberarse del pasado más que en rehabilitar el proceso histórico. El rasgo distintivo de la filosofía de Hobbes es su insistencia obstinada en el futuro y la resultante interpretación teológica del pensamiento y de la acción. La convicción de la época moderna de que el hombre puede saber sólo lo que él mismo ha hecho parece estar de acuerdo con una glorificación del hacer, antes que con la actitud básicamente contemplativa del historiador y de la conciencia histórica en general.

De modo que una de las razones por las que Hobbes rom-

pió con la filosofía tradicional fue que, mientras todas las metafísicas previas habían seguido a Aristóteles y aceptaban que el cuestionamiento de las causas primeras de todas las cosas es la tarea principal de la filosofía, por el contrario, él sostuvo que la tarea de la filosofía consistía en señalar fines y objetivos y establecer una razonable teleología de la acción. Tan importante era este punto para Hobbes, que insistió en que también los animales son capaces de descubrir causas y en que, por tanto, ésta no puede ser la verdadera diferencia entre la vida humana y la animal; en cambio, encontró una diferencia en la capacidad de tomar en cuenta «los efectos de alguna causa presente o pasada... de lo que no he visto nunca signo alguno en criatura distinta del hombre».[32] La época moderna no sólo produjo en su comienzo mismo una filosofía política nueva y radical —Hobbes no es más que un ejemplo, aunque quizá el más interesante—, sino también, y por primera vez, filósofos que deseaban orientarse según los requisitos de un ámbito político; y esta nueva orientación política está presente en Hobbes pero, *mutatis mutandis*, también en Locke y Hume. Se puede decir que la transformación hegeliana de la metafísica en una filosofía de la historia vino precedida por un intento de desembarazarse de la metafísica a favor de una filosofía de la política.

En cualquier consideración del concepto moderno de la historia, uno de los problemas cruciales consiste en explicar su ascenso repentino durante el último tercio del siglo XVIII y la concomitante disminución del interés en el pensamiento puramente político. (Hay que clasificar a Vico como un precursor cuya influencia se sentiría dos generaciones después de su muerte.) En los casos en que aún sobrevivía, el interés genuino por la teoría política terminó en desesperación, como en el caso de Tocqueville, o en la confusión de la política con la historia, como en el de Marx. Nada más que la desesperación pudo haber inspirado la afirmación de Tocqueville de que «ya que el pasado dejó de echar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad». En realidad, ésta es la conclusión de la gran obra en la que había «delineado la sociedad del mundo moderno» y en la introducción a la cual proclamó que «se necesita una nueva ciencia de la política para un mundo nuevo».[33] ¿Y qué otra cosa que no fuera la confusión —una

confusión misericorde para el propio Marx y fatal para sus seguidores— podría haber llevado a la identificación marxista de la acción y «la elaboración de la historia»?

La idea marxista de «elaboración de la historia» influyó mucho más allá del círculo de los marxistas convencidos o revolucionarios determinados. Aunque se conecta estrechamente con la idea de Vico de que el hombre hacía la historia, para distinguirla de la «naturaleza», hecha por Dios, la diferencia entre ambas sigue siendo decisiva. Para Vico, como más tarde para Hegel, la importancia del concepto de historia era sobre todo teórica. Nunca se le ocurrió a ninguno de los dos aplicar este concepto directamente, utilizándolo como un principio de acción. Concebían la verdad como algo revelado a la mirada contemplativa, dirigida hacia el pasado, del historiador que, al ser capaz de ver el proceso como un todo, está en la posición de pasar por alto los «objetivos estrechos» de los hombres de acción, para concentrarse en cambio en los «objetivos elevados» que ellos mismos advierten a sus espaldas (Vico). Por otra parte, Marx combinó esta idea de la historia con las filosofías políticas teleológicas de las primeras etapas de la época moderna, de modo que en su pensamiento los «objetivos elevados» —que, según los filósofos de la historia, se desvelaban sólo a la mirada retrospectiva del historiador y del filósofo— podían convertirse en objetivos intencionales de acción política. Lo decisivo es que la filosofía política de Marx no se basaba en un análisis de la acción y de los hombres de acción sino, por el contrario, en el interés hegeliano en la historia. Los politizados eran el historiador y el filósofo de la historia. Por el mismo motivo, la antigua identificación de la acción con la producción y fabricación se suplementó y perfeccionó, por decirlo así, identificando la mirada contemplativa del historiador con la contemplación del modelo (el εἶδος o «forma», de donde Platón había derivado sus «ideas»), que guía a los artesanos y precede toda producción. El peligro de estas combinaciones no está en que lo que antes fuera trascendente se vuelva inmanente, cosa que se aduce a menudo, como si Marx intentara establecer sobre la tierra un paraíso localizado antes en el más allá. El peligro de transformar los «objetivos elevados» desconocidos e incognoscibles en intenciones planeadas y deliberadas estaba en que el significado y la falta de significado se convertían en

fines, que fue lo que sucedió cuando Marx adoptó la significación hegeliana de toda la historia —el despliegue y actualización progresivos de la idea de Libertad—, como una meta de la acción humana y cuando él, además, según cuenta la tradición, vio este «objetivo» último como el producto final de un proceso de manufacturación. Pero ni la libertad ni ningún otro significado pueden ser jamás el producto de una actividad humana en el mismo sentido en que una mesa es, sin duda, el producto final de la actividad del carpintero.

La creciente falta de significación del mundo moderno quizá nunca se anticipó con tanta claridad como en esta identificación del significado y el fin. El significado, que jamás puede ser el objetivo de la acción y, no obstante, inevitablemente surgirá de los hechos humanos después de que la acción misma haya terminado, se persiguió entonces con la misma maquinaria de intenciones y de medios organizados, aplicada a los objetivos particulares directos de la acción concreta, con el resultado de que era como si el significado mismo se hubiese apartado del mundo de los hombres, a quienes no les quedaba nada más que una interminable cadena de propósitos, en cuyo avance las metas e intenciones futuras borraban la falta de significado de todos los logros pasados. Es como si los hombres se hubiesen cegado de pronto a las distinciones fundamentales, como la que media entre significado y finalidad, entre lo general y lo particular o, hablando en términos gramaticales, la diferencia entre «por el bien de...» y «a fin de...» (como si el carpintero, por ejemplo, se olvidara de que sólo ejecuta sus actos particulares al hacer una mesa dentro de la modalidad «a fin de», aunque toda su vida de carpintero se ve regulada por algo bien distinto, es decir, por una amplia noción de «por el bien de», por la que se convirtió, en primer lugar, en carpintero). En el momento en que se olvidan esas distinciones y los significados se degradan para transformarse en fines, lo que sucede es que los fines mismos dejan de ser seguros, porque la diferencia entre medios y fines ya no se entiende, de modo que por último todos los fines se convierten y se degradan en medios.

En esta versión de derivar la política de la historia o, más bien, la conciencia política de la conciencia histórica —que no se limita en particular a Marx y ni siquiera al pragmatismo en

general—, podemos detectar con facilidad el antiguo intento de escapar de las frustraciones y de la fragilidad de las acciones humanas construyéndolo a imagen del hacer. Lo que diferencia la teoría de Marx de todas las demás que aceptaron la noción de «hacer la historia» es el hecho de que sólo él comprendió que si se aceptaba que la historia es el objeto de un proceso de fabricación o del hacer, debe llegar un momento en que ese «objeto» esté terminado y en que, si se imagina que es posible «hacer historia», no se puede ignorar la consecuencia de que la historia tendrá un fin. Cuando oímos hablar de objetivos grandiosos en política, como el de establecer una sociedad nueva en la que la justicia esté garantizada para siempre, el de declarar una guerra que termine con todas las guerras o el de hacer que todo el mundo sea democrático, nos movemos en el campo de esta clase de pensamiento.

En este contexto es importante ver que, tal como se muestra en los espacios de nuestro calendario extendidos hacia el infinito del pasado y del futuro, el proceso de la historia se ha abandonado aquí por el bien de un tipo de proceso totalmente distinto, el de hacer algo que tenga un principio y un fin, cuyas leyes de movimiento, por tanto, se pueden determinar (por ejemplo, como movimiento dialéctico) y cuyo contenido medular se puede descubrir (por ejemplo, como lucha de clases). Sin embargo, este proceso no puede garantizar a los hombres ninguna clase de inmortalidad, porque su fin borra y quita importancia a todo lo ocurrido antes: en la sociedad sin clases, lo mejor que puede hacer la humanidad con la historia es olvidarse de todo ese tema desdichado, cuyo único objetivo era anularse a sí mismo. Tampoco puede otorgar significado a sucesos particulares, porque ha diluido todo lo particular en medios cuya falta de significación termina en el momento en que el producto final está terminado: los hechos singulares y las acciones y sufrimientos no tienen más significado, en este caso, que el que tienen el martillo y los clavos respecto de la mesa terminada.

Conocemos la curiosa falta de significado final que surge de todas las filosofías estrictamente utilitarias, tan comunes en la primera fase industrial de la era moderna y tan características de ella, cuando los hombres, fascinados por las nuevas posibilidades de la fabricación, lo pensaron todo en términos de medios y

fines, es decir, de categorías cuya validez tenía su fuente y justificación en la experiencia de producir objetos de uso. El problema estriba en la naturaleza del sistema de categorías de fines y medios, que de inmediato cambia todo fin alcanzado en los medios para un nuevo fin, con lo que destruye, por decirlo así, la significación dondequiera que se la aplique hasta que, en medio de la al parecer interminable pregunta utilitaria sobre cuál es el uso de algo, en medio del al parecer interminable proceso en que el objetivo de hoy se convierte en el medio de un mañana mejor, surge la única pregunta a la que ningún pensamiento utilitario ha podido responder jamás: «¿cuál es el uso del uso?», como Lessing la planteó sucintamente.

Esta falta de significación de todas las filosofías utilitarias de verdad pudo escapar al conocimiento de Marx porque pensaba que, después de que Hegel descubriera en su dialéctica la ley de todos los movimientos, naturales e históricos, él mismo había encontrado el resorte y el contenido de esta ley en el campo histórico y, por tanto, el conocimiento concreto de la anécdota que la historia tenía que contar. La lucha de clases: para Marx esta fórmula parecía desvelar todos los secretos de la historia, tal como la ley de la gravedad pareció descubrir todos los secretos de la naturaleza. Hoy, después de habernos permitido estos tipos de construcción de la historia unos tras otros, estas fórmulas unas tras otras, ya no nos preguntamos si esta o aquella fórmula particular es correcta. En todos esos intentos, lo que se considera como una significación no es en realidad más que un esquema y, dentro de las limitaciones del pensamiento utilitario, sólo los esquemas pueden tener sentido, porque son los únicos que se pueden «hacer», y, por el contrario, los significados —como la verdad— sólo se pueden descubrir o desvelar a sí mismos. Marx no fue sino el primero, y por cierto el más grande entre los historiadores, que confundió un esquema con un significado, y, sin duda, mal se podría esperar que él comprendiese que casi no había esquema en el que los acontecimientos del pasado no pudieran encajar con tanta precisión y consistencia como lo hicieron en el suyo. Al menos, el esquema marxista se basaba en una importante visión general histórica; desde entonces hemos visto que los historiadores, con toda libertad, imponen sobre la multitud de hechos pasados casi

cualquier esquema que se les ocurra, con el resultado de que la ruina de lo fáctico y lo particular, a través de la aparentemente mayor validez de los «significados» generales, ha minado incluso la estructura factual básica de todo el proceso histórico, es decir, la cronología.

Además, Marx construyó su esquema tal como lo hizo a causa de su interés en la acción y la impaciencia ante la historia. Él es el último de esos pensadores que están en la frontera entre el interés en la política más antiguo de la era moderna y su posterior preocupación por la historia. El punto en que la época moderna abandonó, porque volvía a descubrir lo secular, sus primeros intentos de establecer una nueva filosofía política, podría señalarse recordando el momento en que se abandonó el calendario de la Revolución Francesa, tras un decenio, y la Revolución se reintegró, por decirlo así, al proceso histórico con su doble extensión hacia el infinito. Fue como si se concediera que ni aun la Revolución, que es todavía, junto con la promulgación de la Constitución americana, el mayor acontecimiento de la moderna historia política, contenía bastante significado independiente en sí misma como para empezar un nuevo proceso histórico. El calendario republicano no se dejó de lado sólo porque Napoleón deseaba regir un imperio y porque lo consideraran como un par las testas coronadas europeas. Ese abandono también implicaba rechazar, a pesar del restablecimiento de lo secular, la aceptación de la fe de los antiguos en que las acciones políticas son significativas más allá de su localización histórica y, en especial, el repudio de la fe romana en el carácter sacro de las fundaciones, y de la costumbre paralela de medir el tiempo según la fecha de fundación. Es verdad que la Revolución francesa, que se inspiró en el espíritu romano y se presentó al mundo, como gustaba decir Marx, con ropajes romanos, invirtió su marcha en más de un sentido.

En la filosofía política de Kant, se encuentra un hito igualmente importante en el cambio de la antigua preocupación por la política a la posterior preocupación por la historia. Kant, que había saludado a Rousseau como al «Newton del mundo moral» y a quien sus contemporáneos saludaron como el teórico de los derechos del hombre,[34] tuvo una dificultad mayor aún para enfrentarse a la nueva idea de la historia, que probablemente llegó

a su atención por los escritos de Herder. Es uno de los últimos filósofos que se queja de verdad del «curso falto de significación de los asuntos humanos», del «melancólico carácter accidental» de los hechos y desarrollos históricos, de esta desesperanzada, insensata «mezcla de error y violencia», como cierta vez Goethe definió a la historia. Con todo, Kant también vio lo que otros habían visto antes que él: una vez que se contempla la historia en su totalidad (*im Grossen*), más que a los hechos singulares y a las intenciones siempre frustradas de los agentes humanos, todo adquiere sentido de pronto, porque siempre hay una anécdota que contar, al menos. En su conjunto, el proceso parece estar guiado por una «intención de naturaleza», desconocida para los hombres de acción pero comprensible para los que vienen tras ellos. Al perseguir sus propios objetivos sin criterio, los hombres parecen guiados por «el hilo conductor de la razón».[35]

Tiene cierta importancia anotar que Kant, como Vico antes, ya tenía conciencia de lo que Hegel más tarde llamaría «el artificio de la razón» (ocasionalmente, Kant la llamó «la artimaña de la naturaleza»). También tenía un discernimiento rudimentario de la dialéctica histórica, como se ve cuando señala que la naturaleza persigue sus objetivos totales a través del «antagonismo de los hombres en la sociedad... sin el cual los hombres, de tan buen carácter como las ovejas que crían, apenas sabrían cómo otorgar a su propia existencia un valor más alto que el que tiene su ganado». Esto demuestra hasta qué punto la idea misma de la historia como proceso sugiere que en sus acciones los hombres se guían por algo de lo que no son necesariamente conscientes, y que no tiene expresión directa en la acción en sí. O, para decirlo de otra manera, demuestra lo útil que el concepto de historia moderno resultó ser para dar al campo político secular un significado del que, de otro modo, parecería desprovisto. En Kant, al contrario que en Hegel, el motivo moderno de la evasión de la política hacia la historia está muy claro aún. Es la huida hacia el «todo», una evasión impulsada por la falta de significado de lo particular. El interés primario se situaba aún en la naturaleza y en los principios de la acción política (moral, como diría él) y, gracias a esto, fue capaz de percibir las desventajas cruciales del nuevo enfoque, el único gran escollo que ninguna filosofía de la historia, ningún concepto de pro-

greso pudieron remover jamás. En las palabras de Kant: «Siempre producirá confusión... el hecho de que las generaciones antiguas parezcan haber enfrentado sus asuntos enojosos sólo por el bien de las posteriores... y que sólo la última haya tenido la buena fortuna de vivir en el edificio [terminado].»[36]

La pesadumbre confusa y la gran desconfianza con que Kant se resignó a introducir un concepto de la historia en su filosofía política indican, con rara precisión, la naturaleza de las perplejidades que indujeron a la época moderna a transferir su énfasis de una teoría de la política —al parecer mucho más adecuada a su creencia en la superioridad de la acción respecto de la contemplación— hacia una filosofía de la historia esencialmente contemplativa. Kant fue, quizá, el único gran pensador para quien la pregunta «¿qué debo hacer?» era tan importante como las otras preguntas metafísicas —«¿qué puedo saber?» y «¿qué puedo esperar?»— y, además, formaba el centro mismo de su filosofía. Por tanto, no estaba preocupado, como sí lo estaban aún incluso Marx y Nietzsche, por la tradicional superioridad jerárquica de la contemplación respecto de la acción, de la *vita contemplativa* respecto de la *vita activa*; más bien su problema era otra jerarquía tradicional que, por estar oculta y articulada de un modo peculiar, ha demostrado que es mucho más difícil de superar: la jerarquía interna de la propia *vita activa*, donde la acción del hombre de Estado ocupa el punto más alto; la del artesano y del artista, el intermedio y el trabajo que abastece las necesidades primarias del organismo humano, el más bajo. (Más tarde también Marx iba a intervenir esta jerarquía, aunque explícitamente sólo escribió acerca de elevar la acción respecto de la contemplación y acerca de cambiar el mundo en lugar de interpretarlo. En el curso de esta inversión tuvo que trastornar la jerarquía interna tradicional de la *vita activa*, situando la más baja de las actividades humanas, la del trabajo manual, en la posición más elevada. La acción se mostraba así como una mera función de «las relaciones productivas» de la humanidad, originadas por el trabajo.) Es verdad que la filosofía tradicional a menudo sólo aparenta una estima por la acción como la más alta actividad del hombre, al dar prioridad a la actividad del hacer, mucho más fiable, por lo que la jerarquía dentro de la *vita activa* apenas si se ha articulado alguna vez por

completo. Vemos un signo de la categoría política de la filosofía kantiana en el hecho de que las antiguas perplejidades inherentes a la acción volvieran otra vez al primer plano.

Aunque así fuera, Kant no podía dejar de advertir que la acción no colmaba ninguna de las dos esperanzas que la Edad Moderna estaba destinada a aguardar de ella. Si la secularización de nuestro mundo implica la resurrección del antiguo deseo de cierta clase de inmortalidad terrena, la acción humana —sobre todo en su aspecto político— resultará de una inadecuación singular para cumplir con las exigencias de la nueva época. Desde el punto de vista de la motivación, la acción se muestra como la menos interesante y más fútil de las ocupaciones humanas: «Pasiones, fines personales y la satisfacción de los deseos egoístas son... los resortes más eficaces de la acción»[37] y «los hechos de la historia conocida» considerados por sí mismos «no tienen una base común ni continuidad ni coherencia» (Vico). Por otra parte, desde el punto de vista de la realización, la acción resulta ser a la vez más fútil y más frustrante que las actividades manuales y de producción de objetos. Los hechos humanos, a menos que permanezcan en la memoria, son lo más perecedero de la tierra; apenas si sobreviven a la propia actividad y, por cierto, en sí mismos nunca pueden aspirar a esa permanencia que, cuando superan el tiempo de vida de su fabricante, aun los objetos de uso corriente tienen, sin mencionar las obras de arte, que nos siguen hablando durante siglos. La acción humana, proyectada en una red de relaciones donde se persiguen gran cantidad de fines opuestos, casi nunca colma su intención original; ningún acto logra que su autor lo reconozca como propio con la misma certidumbre feliz con que cualquiera reconoce haber producido cualquier objeto. Alguien que empiece a actuar ha de saber que ha empezado algo cuyo fin nunca puede anticipar, si por otra cosa no, porque su propia acción ya lo ha cambiado todo y lo ha hecho aún más impredecible. Esto era lo que Kant tenía en mente cuando habló del «melancólico carácter accidental» (*«trostlose Ungefähr»*), tan notorio en el registro de la historia política. «Acción: no sabemos cuál es su origen ni cuáles sus consecuencias: por tanto, ¿posee algún valor la acción?»[38] ¿No tenían razón los filósofos antiguos, no era una locura esperar que del campo de los asuntos humanos brotara algún significado?

Durante largo tiempo se pensó que estas insuficiencias y perplejidades internas de la *vita activa* podían resolverse ignorando las peculiaridades de la acción, e insistiendo en la «falta de significado» del proceso de la historia en su integridad, que parecía redimir por fin a la esfera política del «melancólico carácter accidental» y dignificarla frente a él, algo de necesidad evidente. La historia —basada en la hipótesis manifiesta de que, por muy accidental que pareciesen las acciones en el presente y en su singularidad, inevitablemente conducían a una secuencia de hechos integrantes de un relato que se podía transmitir en una narración comprensible en el momento en que los acontecimientos quedaban en el pasado— se convirtió en la gran dimensión en la que los hombres podían «reconciliarse» con la realidad (Hegel), la realidad de los asuntos humanos, es decir, de las cosas que deben su existencia sólo a los hombres. Además, como la historia en su versión moderna se concebía sobre todo como un proceso, demostró una afinidad peculiar y alentadora con la acción que, por cierto, en contraste con todas las otras actividades humanas, consiste ante todo en iniciar procesos, un hecho del que —claro está— siempre ha sido consciente la experiencia humana, aun cuando la preocupación de la filosofía por el hacer como modelo de la actividad humana hubiera evitado la elaboración de una terminología articulada y de una descripción exacta. La noción misma de proceso, característica de la ciencia moderna, tanto natural como histórica, probablemente se originó en esta fundamental experiencia de acción a la que la secularización otorgó un acento desconocido hasta entonces, desde los primeros tiempos de la cultura griega, incluso desde antes del surgimiento de la *pólis* y, sin duda, desde antes de la victoria de la escuela socrática. En su versión moderna, la historia podía llegar a un acuerdo con esa experiencia y, aunque no consiguió salvar a la política misma de su antigua situación de desgracia, aunque los hechos singulares y los actos que constituían el reino de la propia política quedaban en el limbo, al menos confirió al registro de los acontecimientos pasados esa cuota de inmortalidad terrena a la que necesariamente aspiraba la época moderna, pero que los hombres de acción ya no se atrevían a exigir de la posteridad.

La forma kantiana y hegeliana de reconciliarse con la realidad a través de la comprensión del significado íntimo de todo el proceso histórico parece estar, hoy, tan refutada por nuestra experiencia como el simultáneo intento pragmático y utilitario de «hacer historia» e imponer a la realidad el significado preconcebido y la ley humana. Mientras que, como norma, los problemas de la época moderna se iniciaron con las ciencias naturales y han sido resultado de las experiencias obtenidas en el intento de conocer el universo, esta vez la refutación surge al mismo tiempo de los campos físico y político. El problema consiste en que casi cada axioma parece llevar a deducciones consistentes, y esto hasta un límite tal que es como si los hombres pudieran probar casi cualquier hipótesis que se les ocurra adoptar, no sólo en el campo de las construcciones mentales puras, como las diversas interpretaciones de conjunto de la historia, basadas todas ellas en hechos, sino también en las ciencias naturales.[39]

En lo que respecta a las ciencias naturales, esto nos devuelve a la ya citada observación de Heisenberg (p. 57), cuya consecuencia, en otro contexto, él mismo formuló como la paradoja de que el hombre, cada vez que procure conocer cosas que no son él ni le deben su existencia, al fin y al cabo no se encontrará más que a sí mismo, no hallará más que sus propias construcciones y los modelos de sus propias acciones.[40] Ya no se trata de una cuestión de objetividad académica. No se puede resolver con la reflexión de que el hombre como ser que hace preguntas sólo puede recibir, naturalmente, respuestas acordes a sus propios interrogantes. Si no había otra cosa implicada, tendremos que contentarnos con que distintas preguntas planteadas ante «un único y mismo hecho físico» revelen aspectos distintos pero, en términos objetivos, igualmente «verdaderos» del mismo fenómeno, tal como la mesa a la que cierto número de personas se han sentado tiene, para cada asistente, un aspecto distinto sin que por ello deje de ser el objeto común a todos. Incluso podemos imaginar que una teoría de las teorías, como la antigua *mathesis universalis*, puede llegar a ser capaz de determinar cuántas preguntas son posibles o

cuántos «distintos tipos de ley natural» pueden aplicarse al mismo universo natural sin contradicciones.

El asunto podría ponerse algo más serio si resultara que no hay pregunta que no conduzca a un conjunto consistente de respuestas, una incertidumbre que mencionamos antes, al discutir la diferencia entre modelo y significado. En este caso, la distinción misma entre preguntas significativas y no significativas desaparecería junto con la verdad absoluta y la coherencia con la que nos quedaríamos podría ser la de un asilo de paranoicos o la coherencia de las actuales demostraciones de la existencia de Dios. Sin embargo, lo que de verdad está minando toda la noción moderna de que el significado se contiene dentro del proceso como un conjunto, del que se deriva el carácter de comprensible para cada circunstancia particular, es que no sólo podemos probarlo con una deducción consistente, sino que también podemos asumir casi todas las hipótesis y *actuar* según ellas, con una secuencia de resultados dentro de la realidad que tienen sentido y, además, *funcionan*. Esto significa muy literalmente que todo es posible, tanto en el reino de las ideas como en el propio campo de la realidad.

En mis estudios sobre el totalitarismo traté de demostrar que el fenómeno totalitario, con sus notables rasgos antiutilitarios y su extraño desinterés ante la objetividad, en el último análisis, se basa en la convicción de que todo es posible, y no sólo permitido, moralmente o de otro modo, como fue el caso del nihilismo primitivo. Los sistemas totalitarios procuran demostrar que la acción puede basarse en cualquier hipótesis y que, en el curso de una acción de dirección coherente, la hipótesis particular se convertirá en verdadera, se convertirá en realidad presente, concreta. La hipótesis que subyace a la acción coherente puede ser tan demencial como se quiera; siempre terminará por producir hechos que son «objetivamente» verdaderos. Lo que en un principio no era más que una hipótesis, que debía ser probada o rebatida por los hechos concretos, en el curso de la acción coherente siempre se convertirá en un hecho, jamás se rebatirá. En otras palabras, el axioma del que parte la deducción no necesita ser, como suponían la metafísica y la lógica tradicionales, una verdad evidente por sí misma; no tiene que ajustarse a los hechos tal como se dan en

el mundo objetivo en el momento en que se inicia la acción; el proceso de la acción, si es coherente, avanzará hasta crear un mundo en el que la hipótesis se haga axiomática y evidente por sí misma.

La temible arbitrariedad con la que nos enfrentamos cada vez que decidimos embarcarnos en este tipo de acción, que es la contrapartida exacta de los procesos lógicos coherentes, es más obvia aún en el campo político que en el real. Pero es más difícil convencer a todos de que esto es verdad en la historia pasada. El historiador, al mirar hacia atrás en el proceso histórico, se ha acostumbrado a descubrir un significado «objetivo», independiente de los fines y de la conciencia de los actores, hasta tal punto que es capaz de no advertir lo que en realidad ha ocurrido, mientras intenta discernir alguna tendencia objetiva. Por ejemplo, no verá las características particulares de la dictadura totalitaria de Stalin por detenerse en la industrialización del imperio soviético o en las metas nacionalistas de la tradicional política exterior rusa.

Dentro de las ciencias naturales, las cosas no son diferentes en esencia, pero parecen más convincentes porque están muy apartadas de la competencia del lego y de su saludable y obstinado sentido común, que se niega a ver lo que no puede comprender. También aquí, el pensar en términos de procesos, por una parte, y la convicción, por otra, de que cada uno sólo sabe lo que ha hecho por sí mismo han llevado a la total carencia de significado que surge, inevitablemente, de la idea de que se puede optar por hacer lo que uno quiera y siempre habrá como consecuencia cierto tipo de «significado». En ambos casos, la incertidumbre está en que el incidente particular, el hecho que se puede observar o el simple acontecimiento natural, o la acción registrada y el acontecimiento histórico dejan de tener sentido sin un proceso universal en el que están, supuestamente, inmersos; con todo, en el momento en que el hombre se acerca a ese proceso para escapar del carácter accidental de lo particular, para descubrir el significado —orden y necesidad—, su esfuerzo encuentra una contradicción en la respuesta que llega de todas partes: valdrá cualquier orden, cualquier necesidad, cualquier significado que se quiera imponer. Esta demostración es la más clara que se puede obtener: en tales condiciones

no existe necesidad ni significado. Es como si el «melancólico carácter accidental» de lo particular nos hubiera dado alcance y nos persiguiera hasta la misma región en que las generaciones anteriores se habían refugiado para huir de él. El factor decisivo de esta experiencia, tanto en la naturaleza como en la historia, no son los esquemas con los que tratamos de «explicar» ni los que en las ciencias sociales e históricas se eliminan mutuamente porque todos ellos se pueden probar de forma coherente con mayor rapidez, que en las ciencias naturales, donde las cosas son más complejas y, por esta razón técnica, menos abiertas a la arbitrariedad irrelevante de las opiniones irresponsables. Por cierto que tales opiniones tienen una fuente bien distinta, pero son capaces de oscurecer el rasgo de la contingencia, tan importante, con el que hoy nos enfrentamos en todas partes. Lo decisivo es que nuestra tecnología, que nadie puede considerar como ineficaz, se basa en estos principios, y que nuestras técnicas sociales, cuyo campo de experimentación real está en los países totalitarios, sólo tienen que superar cierto tiempo de retardo para estar en condiciones de hacer para el mundo de las relaciones humanas y de los asuntos humanos lo mismo que ya se ha hecho para el mundo de los artefactos humanos.

La época moderna, con su creciente alienación del mundo, ha desembocado en una situación en que el hombre, vaya donde vaya, sólo se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la tierra y del universo se han revelado como hechos por el hombre específica o potencialmente. Estos procesos, tras devorar, por decirlo así, la objetividad sólida de lo dado, terminaron por quitar significación al único proceso global que originalmente se concibió para darles sentido a ellos y para actuar, digámoslo así, como el eterno tiempo-espacio en el que todos pueden fluir y así liberarse de sus mutuos conflictos y su exclusividad. Esto le ocurrió a nuestro concepto de la historia, tal como le ocurrió a nuestro concepto de la naturaleza. En la situación de radical alienación del mundo no son concebibles para nada ni la historia ni la naturaleza. Esta doble pérdida del mundo —la pérdida de la naturaleza y la del artificio humano en el sentido más amplio, que incluye toda la historia— dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los re-

lacionara y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa, porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos.

III. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

1

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. En vista de que no podemos ya apoyarnos en experiencias auténtica e indiscutiblemente comunes a todos, la propia palabra está ensombrecida por la controversia y la confusión. Muy poco de su índole resulta evidente o aun comprensible para todos, excepto que el científico político puede recordar todavía que este concepto fue, en tiempos, fundamental para la teoría política, o que la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad, constante y cada vez más amplia y honda, ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno en el presente siglo.

Tal crisis, visible desde el comienzo de la centuria, tiene una procedencia y una naturaleza políticas. La aparición de movimientos políticos destinados a reemplazar el sistema de partidos y el desarrollo de una nueva forma totalitaria de gobierno se produjo con el fondo de una ruptura más o menos general y más o menos dinámica de toda autoridad tradicional. En ningún caso esta ruptura fue un resultado directo de los regímenes o movimientos mismos; más bien parecía que el totalitarismo, bajo la forma de movimientos y de regímenes, era más adecuado para sacar provecho de una atmósfera general, social y política, en que el sistema de partidos había perdido su prestigio y ya no se reconocía la autoridad del gobierno.

El síntoma más significativo de la crisis, el que indica su hondura y gravedad, es su expansión hacia áreas previas a lo político, como la crianza y educación de los niños, donde la autori-

dad en el sentido más amplio siempre se aceptó como un imperativo natural, obviamente exigido tanto por las necesidades naturales (la indefensión del niño) como por la necesidad política (la continuidad de una civilización establecida que sólo puede perpetuarse si sus retoños transitan por un mundo preestablecido, en el que han nacido como forasteros). Por su carácter simple y elemental, a través de la historia del pensamiento político, esta forma de autoridad sirvió de modelo para una gran variedad de formas autoritarias de gobierno, de modo que el hecho de que aun esta autoridad prepolítica que rige las relaciones entre adultos y niños, profesores y alumnos, ya no sea firme significa que todas las metáforas y modelos antiguamente aceptados de las relaciones autoritarias perdieron su carácter admisible. Tanto en la práctica como en la teoría, ya no estamos en condiciones de saber qué *es* verdaderamente la autoridad.

En las siguientes reflexiones parto de la idea de que la respuesta a esta pregunta tal vez no pueda estar en una definición de la naturaleza o esencia de la «autoridad en general». La autoridad que hemos perdido en el mundo moderno no es la «autoridad en general», sino, más bien, una forma muy específica que ha sido válida en Occidente durante largo tiempo. Por tanto, propongo reconsiderar lo que fue la autoridad históricamente y las fuentes de su fuerza y significado. Con todo, en vista de la actual confusión, parece que incluso este enfoque limitado y experimental debe ir precedido de algunas observaciones acerca de lo que la autoridad jamás fue, para evitar los equívocos más corrientes y asegurarnos de que visualizamos y consideramos el mismo fenómeno y no cierta cantidad de puntos conectados o inconexos.

La autoridad siempre demanda obediencia y por este motivo es corriente que se la confunda con cierta forma de poder o de violencia. No obstante, excluye el uso de medios externos de coacción: se usa la fuerza cuando la autoridad fracasa. Por otra parte, autoridad y persuasión son incompatibles, porque la segunda presupone la igualdad y opera a través de un proceso de argumentación. Cuando se utilizan los argumentos, la autoridad permanece en situación latente. Ante el orden igualitario de la persuasión se alza el orden autoritario, que siempre es jerárquico. Si hay que definirla, la autoridad se diferencia tan-

to de la coacción por la fuerza como de la persuasión por argumentos. (La relación autoritaria entre el que manda y el que obedece no se apoya en una razón común ni en el poder del primero; lo que tienen en común es la jerarquía misma, cuya pertinencia y legitimidad reconocen ambos y en la que ambos ocupan un puesto predefinido y estable.) Este asunto es de importancia histórica; un aspecto de nuestro concepto de autoridad es de origen platónico, y cuando Platón empezó a considerar la introducción de la autoridad en el manejo de los asuntos públicos de la *pólis* sabía que buscaba una alternativa a la habitual forma griega de tratar los asuntos internos, que era la persuasión (πείθειν), así como la forma habitual de tratar los asuntos exteriores eran la fuerza y la violencia (βία).

En términos históricos, podemos decir que la pérdida de autoridad es tan sólo la fase final, aunque decisiva, de un desarrollo que durante siglos socavó sobre todo la religión y la tradición. De estas tres piezas, religión, tradición y autoridad —sobre cuya interrelación hablaremos luego—, la última ha demostrado ser el elemento más estable. Sin embargo, con la pérdida de la autoridad, la duda general de la época moderna también invadió el campo político, donde las cosas no sólo asumen una expresión más radical sino que también adquieren una realidad específica, exclusiva de ese campo. Lo que hasta entonces quizá tuviera un significado espiritual sólo para unos pocos a continuación se convertía en una preocupación de todos y cada uno. Pero entonces, como si dijéramos después del hecho, la pérdida de la tradición y la de la religión se habían convertido en hechos políticos de primer orden.

Cuando dije que no discutiría la «autoridad en general», sino sólo el concepto específico de autoridad que fue dominante en nuestra historia, deseaba señalar cierta distinción que solemos ignorar cuando hablamos con demasiada amplitud de la crisis de nuestro tiempo y que, tal vez, podré explicar con mayor facilidad en los términos de los conceptos relacionados de tradición y religión. La innegable pérdida de la tradición en el mundo moderno no implica una pérdida del pasado, porque tradición y pasado no son lo mismo, como nos querrían hacer ver, por un lado, los que creen en la tradición y, por otro, los que creen en el progreso, por lo que poco importa que los pri-

meros lamenten este estado de cosas en tanto que los segundos no dejan de felicitarse. Al perder la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba con paso firme por el vasto reino del pasado, pero ese hilo también era la cadena que sujetaba a cada generación a un aspecto predeterminado del pretérito. Podía ser que sólo en esta situación el pasado se abriera a nosotros con inesperada frescura y nos dijera cosas que nadie había logrado oír antes. Pero no se puede negar que, sin una tradición bien anclada —y la pérdida de esta seguridad se produjo hace varios cientos de años—, toda la dimensión del pasado también estaría en peligro. Corremos el riesgo de olvidar y tal olvido —aparte de los propios contenidos que puedan perderse— significaría que, hablando en términos humanos, nos privaríamos de una dimensión: la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo.

Algo semejante sucede con la pérdida de la religión. Desde la crítica radical de las creencias religiosas, formulada en los siglos XVII y XVIII, fue una característica en la época moderna la duda sobre la verdad religiosa, y esto es así tanto entre los creyentes como entre los no creyentes. Desde Pascal y, con mayor agudeza, desde Kierkegaard, la duda se ha conducido hacia la creencia y el creyente moderno ha de proteger constantemente sus creencias ante la duda; en la época moderna no es la fe cristiana como tal, sino la Cristiandad (y el Judaísmo, por supuesto) lo que está agobiada de paradojas y absurdos. Aunque otras cosas puedan sobrevivir al absurdo —la filosofía quizá pueda—, la religión no es capaz de hacerlo. Con todo, esta pérdida de la creencia en los dogmas de la religión institucional no implica necesariamente una pérdida o una crisis de fe, porque la religión y la fe, o la creencia y la fe, de ningún modo son lo mismo. Sólo la creencia, pero no la fe, tiene con la duda, a la que está siempre expuesta, una afinidad inherente. ¿Pero quién puede negar que también la fe, protegida con firmeza por la religión, sus creencias y sus dogmas durante tantos siglos, se vio en peligro a causa de lo que en realidad no es sino una crisis de la religión institucional?

Algunas explicaciones semejantes me parecen precisas en cuanto a la moderna pérdida de la autoridad. Asentada en la

piedra angular de los cimientos del pasado, la autoridad brindó al mundo la permanencia y la estabilidad que los humanos necesitan justamente porque son seres mortales, los seres más inestables y triviales que conocemos. Si se pierde la autoridad, se pierde el fundamento del mundo, que sin duda desde entonces empezó a variar, a cambiar y a pasar con una rapidez cada día mayor de una forma a otra, como si estuviéramos viviendo en un universo proteico y lucháramos con él, un universo en el que todo, en todo momento, se puede convertir en cualquier otra cosa. Pero la pérdida de la permanencia y de la seguridad mundanas —que en política se confunde con la pérdida de autoridad— no implica, al menos no necesariamente, la pérdida de la capacidad humana de construir, preservar y cuidar un mundo que pueda sobrevivirnos y continuar siendo un lugar adecuado para que en él vivan los que vengan detrás de nosotros.

Es evidente que estas reflexiones y descripciones se basan en la convicción de la importancia de establecer distinciones. Subrayar esta convicción parece algo gratuito ya que, al menos por lo que yo sé, no hay quien haya afirmado aún abiertamente que las distinciones no tienen sentido. Sin embargo, en la mayoría de las discusiones entre expertos políticos y sociales existe el acuerdo tácito de que podemos ignorar las distinciones y seguir adelante sobre la hipótesis de que, al final, todo puede llamarse de cualquier otra forma y de que las distinciones significan algo sólo en la medida en que cada uno tenga el derecho de «definir sus términos». Con todo, nos preguntamos si este curioso derecho, garantizado en cuanto se tratan temas importantes —como si fuera el derecho a sustentar la opinión propia—, no indica ya que términos como «tiranía», «autoridad» o «totalitarismo» simplemente han perdido su significado común, o bien que ya no vivimos en un mundo común en el que las palabras de todos poseen una significación incuestionable de modo que, además de estar condenados a vivir verbalmente en un universo por completo carente de sentido, nos garantizamos unos a otros el derecho de retirarnos a nuestros propios mundos de significación y pedimos sólo que cada uno sea coherente dentro de su terminología personal. En estas cir-

cunstancias, si nos aseguramos a nosotros mismos que aún nos entendemos, no queremos decir que en conjunto entendemos un mundo común a todos nosotros, sino que entendemos la coherencia de la argumentación y el razonamiento, la coherencia del proceso de argumentación en su mero formalismo.

Aunque así sea, seguir adelante con la hipótesis implícita de que las distinciones no son importantes o, mejor aún, de que en el campo socio-político-histórico, es decir, en la esfera de los asuntos humanos, las cosas no poseen esa nitidez que la metafísica tradicional solía llamar «alteridad» (su *alteritas*), se ha convertido en el sello de una buena cantidad de teorías nacidas en las ciencias sociales, políticas e históricas. Entre ellas me parece que dos son las que merecen una mención especial, porque tocan de una manera muy significativa el tema aquí analizado.

La primera se refiere a las formas en que, desde el siglo XIX, los escritores liberales y conservadores se ocuparon del problema de la autoridad y, por implicación, del problema conexo de la libertad en el campo de la política. En términos generales, ha sido típico de las teorías liberales partir de la hipótesis de que «la constancia del progreso... en la dirección de una libertad organizada y asegurada es el hecho característico de la historia moderna»,[1] y considerar que toda desviación de este derrotero es un proceso reaccionario de dirección opuesta. Esto conduce a pasar por alto las diferencias de principio entre la restricción de la libertad en los regímenes autoritarios, la abolición de la libertad política en las tiranías y dictaduras y la total eliminación de la espontaneidad misma que, de entre las manifestaciones más generales y elementales de la libertad humana, es la única a la que apuntan los regímenes totalitarios con sus diversos métodos de condicionamiento. El escritor liberal, preocupado por la historia y el progreso de la libertad más que por las formas de gobierno, sólo ve aquí diferencias de grado, e ignora que un gobierno autoritario limitador de la libertad permanece condicionado por esa misma libertad que restringe, hasta el punto de que perdería su propio carácter si la aboliera por completo, porque llegaría a ser una tiranía. Esto mismo es cierto respecto de la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, de la que dependen todos los gobiernos autoritarios. El escritor liberal suele prestar poca atención a este asunto, porque está

convencido de que todo poder corrompe y de que la constancia del progreso requiere una constante pérdida de poder, sea cual sea su origen.

Detrás de la identificación liberal del totalitarismo con el autoritarismo, y de la inclinación concomitante a ver tendencias «totalitarias» en cualquier limitación autoritaria de la libertad, existe una antigua confusión de autoridad y tiranía y de poder legítimo y violencia. La diferencia entre tiranía y gobierno autoritario siempre ha sido que el tirano manda según su voluntad y su interés propios, en tanto que aun el más draconianamente autoritario de los gobiernos está limitado por unas leyes. Sus actos se rigen por un código que o no proviene de un hombre, como es el caso de las leyes de la naturaleza, de los mandamientos de Dios o de las ideas platónicas, o bien de ninguno de los que ejercen el poder. En un gobierno autoritario, la fuente de la autoridad siempre es una fuerza externa y superior a su propio poder; de esta fuente, de esta fuerza externa que transciende el campo político, siempre derivan las autoridades su «autoridad», es decir, su legitimidad, y con respecto a ella miden su poder.

Los modernos portavoces de la autoridad —que, incluso en los breves intervalos en que la opinión pública proporciona un clima favorable para los neoconservadurismos, saben muy bien que la suya es una causa casi perdida— están, por supuesto, deseosos de señalar esta distinción entre tiranía y autoridad. Donde el escritor liberal ve un progreso en esencia asegurado que marcha hacia la libertad, y que sólo se interrumpe temporalmente por alguna fuerza oscura del pasado, el conservador ve un proceso destructivo iniciado con la disminución de la autoridad, de modo que la libertad, perdidas las restricciones que protegían sus fronteras, se vio inerme, indefensa y condenada a la destrucción. (No es muy justo decir que el pensamiento político liberal es el único que se interesa por la libertad; casi no existe escuela de pensamiento político en nuestra historia que no se centre en la idea de libertad, por mucho que pueda variar el concepto básico en los distintos escritores y en las distintas circunstancias políticas. La única excepción de cierta importancia en cuanto a esta afirmación me parece que es la filosofía política de Thomas Hobbes, quien, por supuesto, era cualquier

cosa menos conservador.) La tiranía y el totalitarismo se identifican una vez más, excepto que ahora el gobierno totalitario, si no se identifica en forma directa con la democracia, al menos se ve como un resultado casi inevitable de ella, es decir, la consecuencia de la desaparición de todas las autoridades tradicionalmente reconocidas. No obstante, las diferencias entre tiranía y dictadura, por un lado, y dominación totalitaria, por otro, no son menos obvias que las que hay entre autoritarismo y totalitarismo.

Estas diferencias estructurales se hacen visibles en el momento en que dejamos atrás las teorías globales y concentramos nuestra atención en el aparato del poder, las formas técnicas de la administración y la organización de los poderes políticos. En pocas palabras, puede permitirse que se sumen las diferencias técnico-estructurales entre gobierno autoritario, tiránico y totalitario en la imagen de tres modelos representativos distintos. Para la imagen de un gobierno autoritario, propongo la forma de una pirámide, bien conocida en el pensamiento político tradicional. La pirámide es, sin duda, una figura muy adecuada para una estructura gubernamental cuya fuente de autoridad está fuera de sí misma, pero cuya sede de poder se sitúa en la cúspide, desde la cual la autoridad y el poder descienden hacia la base, de un modo tal que cada una de las capas sucesivas tiene cierta autoridad, pero siempre menos que la superior, y donde, precisamente por este cuidadoso proceso de filtro, todas las capas desde el vértice hasta la base están no sólo integradas en el conjunto con firmeza, sino que además se correlacionan como rayos convergentes, cuyo punto focal común es la cima de la pirámide y también la fuente transcendente de un poder supremo. Es verdad que esta imagen puede aplicarse sólo al tipo de gobierno cristiano autoritario, tal como se desarrolló a través de la influencia constante de la Iglesia durante la Edad Media —y bajo ese influjo—, cuando el punto focal que estaba por encima y más allá de la pirámide terrena brindaba el punto de referencia necesario para el tipo cristiano de igualdad, a pesar de la estructura estrictamente jerárquica de la vida sobre la tierra. La idea romana de la autoridad política, en la que la fuente de autoridad está exclusivamente en el pasado, en la fundación de Roma y en la grandeza

de los antepasados, lleva a estructuras institucionales cuya forma nos deja otra imagen, de la que hablaremos después (p. 135). En todo caso, una forma autoritaria de gobierno con su estructura jerárquica es la menos igualitaria de todas las formas: incorpora la desigualdad y la distinción como principios omnipresentes.

Todas las teorías políticas referidas a la tiranía admiten su estricta pertenencia a las formas igualitarias de gobierno; el tirano es el señor que gobierna como uno contra todos, y los «todos» a los que oprime son todos iguales, es decir, todos carecen de poder. Si nos ceñimos a la imagen de la pirámide, es como si se destruyeran todas las capas que están entre la base y el vértice, de modo que este último queda en el aire, apoyado sólo por las bayonetas proverbiales, por encima de una masa de individuos a los que se mantiene en cuidadoso aislamiento, total desintegración y absoluta igualdad. La teoría política clásica siempre situó al tirano fuera de la humanidad, lo llamó «lobo con forma humana» (Platón) por su posición de uno contra todos, en la que se ponía por sí mismo y que diferenciaba de un modo abrupto su gobierno, el gobierno de uno, al que todavía Platón llama indiscriminadamente μον–αρχία o tiranía frente a las distintas formas de reinado o βασιλεία.

A diferencia de los regímenes tiránicos y autoritarios y por contraste con ellos, me parece que la imagen adecuada del gobierno y la organización totalitarios es la estructura en capas concéntricas, o de cebolla, en cuyo centro, en algo así como un espacio vacío, está el jefe; haga lo que haga este conductor —ya integre los poderes políticos, como en la jerarquía autoritaria, o bien oprima a los gobernados, como un tirano—, lo hace desde dentro y no desde fuera ni desde arriba. Todas las muy diversas partes del movimiento —las organizaciones de primera línea, las distintas agrupaciones profesionales, los miembros y la burocracia de los partidos, las formaciones de élite y los grupos de policía— están relacionadas de tal modo que cada uno forma la fachada en una dirección y el centro en otra, es decir, desempeña el papel del mundo exterior normal para una capa y el papel de extremismo radical para otra. La gran ventaja de este sistema es que, aun en condiciones de gobierno totalitario, el movimiento da a cada una de sus capas la ficción de un mundo normal, a la

vez que la conciencia de ser distinto de él y más radical. De este modo, los simpatizantes de las organizaciones de primera línea —cuyas convicciones difieren de las de los miembros del partido sólo por la intensidad— rodean todo el movimiento y forman una fachada engañosa de normalidad ante el mundo exterior por su carencia de fanatismo y extremismo, mientras que a la vez, representan el mundo normal del movimiento totalitario, cuyos miembros llegan a creer que sus convicciones difieren de las de los demás sólo por su grado, de modo que no necesitan tener conciencia del abismo que separa su propio mundo del mundo real que los rodea. La estructura de capas concéntricas hace que organizativamente el sistema esté a prueba de golpes ante la factualidad del mundo real.[2]

Sin embargo, mientras el liberalismo y el conservadurismo, ambos, son insuficientes cuando tratamos de aplicar sus teorías a las formas e instituciones políticas de existencia objetiva, casi no cabe duda de que sus afirmaciones generales tienen una gran dosis de verosimilitud. El liberalismo, ya lo vimos, limita el proceso de repliegue de la libertad, y el conservadurismo, el de repliegue de la autoridad; ambos grupos definen el resultado final previsible como totalitarismo y ven tendencias totalitarias en todos los puntos en que estén presentes uno u otro. Como se sabe, ambos pueden aportar una documentación excelente para sus criterios. ¿Quién puede negar que existen serias amenazas para la libertad originadas en todas partes desde comienzos de siglo y que, al menos desde el fin de la Primera Guerra Mundial, surgieron todo tipo de tiranías? Por otra parte, ¿quién puede negar que la desaparición de casi todas las autoridades tradicionalmente establecidas ha sido una de las características más espectaculares del mundo moderno? Parece como si sólo hubiera que fijar la mirada en cualquiera de esos dos fenómenos para justificar una teoría de progreso o una teoría de retroceso según el propio gusto o, como se suele decir, según la propia «escala de valores». Si observamos los juicios contradictorios de conservadores y liberales con ojos ecuánimes, no tendremos inconvenientes para ver que la verdad se distribuye por igual entre ellos y que, en rigor, nos enfrentamos con un retroceso simultáneo de la libertad y de la autoridad en el mundo moderno. En la medida en que estos procesos están interrelacionados, hasta se po-

dría decir que las muchas oscilaciones en la opinión pública, que durante más de ciento cincuenta años varió con regularidad de un extremo a otro, de una actitud liberal a una conservadora y después a otra más liberal aún, a veces con el intento de reafirmar la autoridad y en otros la libertad, sólo tuvieron como resultado debilitar a ambas, confundir los problemas, borrar las líneas diferenciadoras entre autoridad y libertad y, por último, destruir el significado político de ambas.

Tanto el liberalismo como el conservadurismo nacieron en un clima en el que la opinión pública oscilaba con violencia y están unidos el uno al otro, no sólo porque cada uno podría perder su sustancia misma sin la presencia de su oponente en el campo de la teoría y la ideología, sino también porque ambos enfoques se ocupan en primer lugar de devolver su puesto tradicional ya sea a la libertad, a la autoridad o a la relación entre ambas. En este sentido, los dos son las caras de una misma moneda, así como sus ideologías de progreso o retroceso corresponden a las dos posibles direcciones del proceso histórico como tal; si se considera, como ambas corrientes lo hacen, que existe lo que se llama proceso histórico, dotado de una dirección definible y de un fin predecible, es evidente que eso nos puede hacer aterrizar sólo en el paraíso o en el infierno.

Además, está en la naturaleza de la imagen misma con que por lo común se concibe la historia —proceso, flujo o desarrollo— que todo lo que en ella se integra no puede desembocar en ninguna otra cosa, que las diferencias pierden su significado, porque quedan obsoletas, cubiertas, por decirlo así, por la corriente histórica en el momento mismo en que nacen. Desde este punto de vista, el liberalismo y el conservadurismo se presentan como filosofías políticas correspondientes a la mucho más general y amplia filosofía de la historia del siglo XIX. En su forma y contenido son la expresión política de la conciencia histórica de la última etapa de la era moderna. Su incapacidad para distinguir entre progreso o retroceso —teóricamente justificada por los conceptos de historia y de proceso— da testimonio de una época en que ciertas nociones, muy nítidas para los siglos pasados, empezaron a perder su claridad y verosimilitud, porque habían descuidado su alcance en la realidad política pública, aunque sin perder nada de su significado.

La segunda y más reciente teoría que contiene un desafío implícito a la importancia de hacer distinciones es, en especial en las ciencias sociales, la funcionalización casi universal de todos los conceptos e ideas. Aquí, como en el ejemplo antes citado, el liberalismo y el conservadurismo no se diferencian ni por su método ni por su punto de vista ni por su enfoque, sino sólo por el énfasis y la valoración. Un ejemplo adecuado es la convicción, muy difundida en el mundo libre de hoy, de que el comunismo es una nueva «religión», a pesar de su ateísmo confeso, porque social, psicológica y «emocionalmente» cumple la misma función tradicional que cumplía, y aún cumple en el mundo libre, la religión tradicional. La preocupación de las ciencias sociales no está en lo que sea el bolchevismo como ideología o como forma de gobierno, ni en lo que sus portavoces tengan que decir por sí mismos; no es ése el interés de las ciencias sociales y muchos de sus representantes creen que pueden pasar sin el estudio de lo que las ciencias históricas llaman las fuentes mismas. Sólo se preocupan por las funciones, y todo lo que cumple la misma función, según este criterio, puede llevar el mismo nombre. Es como si yo tuviera el derecho de llamar martillo al tacón de mi zapato porque, como la mayoría de las mujeres, lo uso para clavar los clavos en la pared.

Es evidente que se pueden extraer conclusiones diversas de esas ecuaciones. Por ejemplo, sería una característica del conservadurismo insistir en que, después de todo, un tacón no es un martillo y en que, no obstante, el uso del tacón como sustituto del martillo prueba que los martillos son indispensables. En otras palabras, en el hecho de que el ateísmo pueda cumplir las mismas funciones que la religión encontrará la mejor prueba de que la religión es necesaria y recomendará la vuelta a la verdadera religión como la única manera de contener una «herejía». Es un argumento débil, por supuesto; si no fuera más que asunto de función y de cómo se comporta una cosa, los adherentes a la «religión falsa» podrían defender su uso del tacón como martillo como yo lo hago con el mío, que tampoco funciona tan mal. Por el contrario, los liberales consideraron el mismo fenómeno como un mal ejemplo de traición a la causa del secularismo y creen que sólo el «verdadero secularismo» puede curarnos de la influencia perniciosa tanto de la religión

falsa como de la verdadera en la política. Pero estas recomendaciones opuestas que se hacen a la sociedad libre para que vuelva a la verdadera religión y se haga más religiosa, o se quite de encima la religión institucional (sobre todo la católica romana, con su desafío constante al secularismo), apenas si logra ocultar el acuerdo de los contrincantes en un único punto: todo lo que cumple la función de una religión es una religión.

El mismo argumento se usa con frecuencia con respecto a la autoridad: si la violencia cumple la misma función que la autoridad —es decir, hacer que la gente obedezca—, la violencia es autoridad. Una vez más, nos encontramos con los que aconsejan una vuelta a la autoridad porque piensan que sólo si se vuelve a introducir la relación orden-obediencia se pueden solucionar los problemas de una sociedad de masas, y los que creen que una sociedad de masas se puede gobernar por sí misma, como cualquier otro cuerpo social. También están de acuerdo las dos posiciones en el único punto esencial: la autoridad es lo que logra la obediencia de la gente. Todos los que llaman «autoritarios» a los modernos dictadores, o confunden el totalitarismo con una estructura autoritaria, implícitamente igualan violencia y autoridad, y esto incluye a los conservadores, que explican el nacimiento de las dictaduras en nuestro siglo por la necesidad de encontrar un sustituto de la autoridad. El punto medular del argumento es siempre el mismo: todo está relacionado con un contexto funcional y el uso de la violencia se toma para demostrar que ninguna sociedad puede existir si no es dentro de un marco autoritario.

Los peligros de estas ecuaciones, tal como yo las veo, no sólo residen en la confusión de temas políticos y en la dilución de las líneas diferenciadoras que separan el totalitarismo de todas las otras formas de gobierno. No creo que el ateísmo sea un sustituto de la religión ni que pueda cumplir el mismo papel que ella, así como tampoco creo que la violencia pueda convertirse en un sustituto de la autoridad. Pero si seguimos las recomendaciones de los conservadores, que en este momento particular tienen una oportunidad bastante buena de que les escuchen, estoy muy convencida de que no encontraremos difícil producir esos sustitutos, que usaremos la violencia y pretenderemos que se ha restaurado la autoridad o que nuestro

nuevo descubrimiento de la utilidad funcional de la religión producirá un sustituto de la religión, como si nuestra civilización no estuviera ya lo bastante repleta de sucedáneos y tonterías de toda clase.

Comparadas con estas teorías, las distinciones entre los sistemas tiránico, autoritario y totalitario que he propuesto son ahistóricas, si por historia entendemos no el espacio histórico en el que aparecieron ciertas formas de gobierno como entidades reconocibles, sino el proceso histórico en el que siempre todo se convierte en alguna otra cosa; y son antifuncionales en la medida en que el contenido del fenómeno vale para determinar tanto la naturaleza del cuerpo político como su función en la sociedad, y no viceversa. Para decirlo en términos políticos, tienen la tendencia a asumir que en el mundo moderno la autoridad casi se ha desvanecido, tanto en los llamados sistemas autoritarios como en el mundo libre, y que la libertad —es decir, la libertad de movimiento de los seres humanos— está amenazada en todas partes, incluso en las sociedades libres, pero abolida de raíz sólo en los sistemas totalitarios y no en las tiranías y dictaduras.

A la luz de esta situación presente, planteo las siguientes preguntas: ¿cuáles fueron las experiencias políticas que correspondían al concepto de autoridad y de cuál de ellas nació este último? ¿Es verdad que la afirmación platónico-aristotélica de que toda comunidad bien ordenada está compuesta por los que gobiernan y los que son gobernados tuvo validez antes de la era moderna? O, para formularlo de otra manera, ¿qué tipo de mundo llegó a su fin después de la época moderna, desafiando una u otra forma de autoridad en distintas esferas de la vida, pero hizo que todo el concepto de autoridad perdiera por completo su validez?

2

La autoridad como factor único, si no el decisivo, de las comunidades humanas no siempre existió, aunque tiene tras de sí una larga historia y las experiencias en las que se basa este concepto no están necesariamente presentes en todas las entidades

políticas. El vocablo y el concepto son de origen romano. Ni la lengua griega ni las variadas experiencias políticas de la historia griega muestran un conocimiento de la autoridad y del tipo de gobierno que ella implica.[3] Esto se expresa con toda claridad en la filosofía de Platón y Aristóteles que, de maneras muy distintas pero desde las mismas experiencias políticas, trataron de introducir algo semejante a la autoridad en la vida pública de la *pólis* griega.

Existían dos tipos de gobierno en los que se podían inspirar y de los que extrajeron su filosofía política; uno les era conocido por el campo político público y el otro gracias a la esfera privada de la casa y la vida familiar griegas. En la *pólis*, el gobierno absolutista se conoció como tiranía y las características principales del tirano eran que gobernaba por la violencia pura, que debía ser protegido del pueblo por un cuerpo de guardia y que se empeñaba en que sus súbditos se dedicaran a sus propios asuntos y le dejaran a él la atención del Estado. Para la opinión pública griega, esta última característica significaba que el tirano destruía todo el ámbito público de la *pólis* —«una *pólis* que pertenece a un único hombre no es una *pólis*»—[4] y, por tanto, privaba a los ciudadanos de esa facultad política que, sentían ellos, era la esencia misma de la libertad. Otra experiencia política de la necesidad de mando y obediencia podría haberse originado en la guerra, donde el peligro y la necesidad de adoptar y llevar adelante las decisiones con rapidez parece ser un motivo inherente para establecer la autoridad. Sin embargo, ninguno de esos modelos políticos podía servir para ese objetivo. El tirano, para Platón como para Aristóteles, seguía siendo un «lobo con forma humana», y el comandante militar estaba demasiado evidentemente conectado con una emergencia temporal como para servir de modelo de una institución permanente.

Por esta falta de una experiencia política válida en la que se pudiera basar una apelación al gobierno autoritario, tanto Platón como Aristóteles, si bien de maneras muy diferentes, tuvieron que basarse en ejemplos de relaciones humanas tomados del gobierno doméstico y de la vida familiar de Grecia, donde el jefe de familia hacía las veces de «déspota», con un dominio indiscutido sobre los miembros de su familia y los esclavos de

la casa. El déspota, a diferencia del rey, el βασιλεύς, que había sido el principal de los jefes de familia y, como tal, *primus inter pares*, por definición tenía el poder de reprimir. Pero esta característica misma era la que hacía al déspota poco adecuado para objetivos políticos; su poder de reprimir era incompatible no sólo con la libertad de los demás sino también con su propia libertad. Donde él gobernaba sólo había una relación: la de amo y esclavos. Y el amo, según la opinión griega generalizada (que aún tenía la dicha de ignorar la dialéctica hegeliana), no era libre cuando se movía entre sus esclavos; su libertad consistía en su capacidad de abandonar el ámbito de la casa y desempeñarse entre sus pares, los hombres libres. Por tanto, ni el déspota ni el tirano —el uno porque se movía entre esclavos y el otro entre súbditos— podían ser llamados hombres libres.

La autoridad implica una obediencia en la que los hombres conservan su libertad, y Platón esperaba haber hallado tal obediencia cuando, en su vejez, confirió a las leyes la cualidad que las convierte en gobernantes indiscutibles de todo el campo público. Los hombres podían tener al menos la ilusión de ser libres, si no dependían de otros hombres. Sin embargo, el gobierno de esas leyes estaba basado en una actitud de evidente despotismo, más que autoritarismo, cuyo signo más claro es el hecho de que Platón se viera obligado a hablar de ellas en términos de asuntos domésticos privados y no en términos políticos, para decir —quizá como una paráfrasis del verso en que Píndaro afirma νόμος βασιλεὺς πάντων («la ley es reina de todas las cosas»)— que νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἄρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου («la ley es el *déspota* de los gobernantes, y los gobernantes son los *esclavos* de la ley»).[5] En Platón, el despotismo que se originó en la casa, y su destrucción concomitante del ámbito político tal como lo entendía la Antigüedad, se mantiene como una utopía. Pero es interesante señalar que cuando la destrucción se hizo una realidad en los últimos siglos del Imperio Romano, el cambio se introdujo aplicando al gobierno público el vocablo «*dominus*», que en Roma (donde la familia también estaba «organizada como una monarquía»)[6] tuvo el mismo significado que la palabra griega «déspota». Calígula fue el primer emperador romano que consintió que lo llamaran *dominus*, es decir, que se le aplicara un nombre «que Augusto y

Tiberio habían rechazado como si fuera una maldición y una injuria»,[7] precisamente porque implicaba un despotismo desconocido en el campo político, aunque demasiado familiar en el ámbito privado de la casa.

Las filosofías políticas de Platón y Aristóteles dominaron todo el pensamiento político siguiente, incluso cuando sus conceptos se superpusieron a experiencias políticas tan distintas como las de los romanos. Si queremos comprender no sólo las experiencias políticas concretas que subyacen tras el concepto de autoridad —que, al menos en su aspecto positivo, es exclusivamente romano—, sino también la autoridad tal como los propios romanos ya la entendieron en términos teóricos y la convirtieron en parte de la tradición política de Occidente, tendremos que ocuparnos con brevedad de los rasgos de la filosofía política griega, que influyeron tan decisivamente para darle forma.

El pensamiento griego se acercó al concepto de autoridad, más que en ningún otro texto, en *La república* de Platón, donde el autor enfrentó la realidad de la *pólis* con un gobierno utópico de la razón, encarnado en la persona del rey-filósofo. El motivo para establecer ese gobierno de la razón en el reino de la política era exclusivamente político, aunque las consecuencias de esperar que la razón se desarrollara como un instrumento de coacción quizá hayan sido no menos decisivas para la tradición de la filosofía occidental que para la tradición de la política occidental. La fatal similitud entre el rey-filósofo de Platón y el tirano griego, así como el daño potencial que para el campo político ese gobierno implicaría, al parecer están reconocidos en Aristóteles;[8] pero que esa suma de razón y gobierno implicaba un peligro para la filosofía se señaló, hasta donde yo sé, sólo en la respuesta que da Kant a Platón, cuando dice que no se debe esperar que los reyes se dediquen a la filosofía ni que los filósofos se conviertan en reyes, cosas que no son deseables, porque la posesión del poder corrompe, inevitablemente, el juicio libre de la razón;[9] no obstante, incluso esta respuesta no llega a la raíz del asunto.

La causa por la que Platón quería que los filósofos se convirtieran en gobernantes de la ciudad está en el conflicto entre el filósofo y la *pólis*, o en la hostilidad de la *pólis* hacia la filosofía, que quizá se mantuvo latente durante cierto tiempo, antes de

mostrarse como una amenaza para la vida del filósofo en el juicio y condena a muerte de Sócrates. En términos políticos, la filosofía de Platón muestra la rebelión del filósofo contra la *pólis*. El filósofo anuncia su deseo de gobernar, pero —aunque no se puede negar la existencia de una motivación patriótica platónica, que distingue esta escuela de las de los siguientes filósofos de la Antigüedad— menos por el bien de la *pólis* y la política que por el bien de la filosofía y por la seguridad del filósofo.

Tras la muerte de Sócrates, Platón empezó a considerar que la persuasión era insuficiente para guiar a los hombres y para buscar algo que los comprometiera sin necesidad de usar medios exteriores de violencia. En su búsqueda, pronto habrá descubierto que la verdad, es decir, las verdades que llamamos evidentes, constriñen la mente y que esa coacción, aunque no necesita violencia para hacerse efectiva, es más fuerte que la persuasión y las razones. Sin embargo, el problema del apremio a través de la razón es que sólo la minoría está sujeta a él, por lo que surge el problema de la forma en que se puede asegurar que la mayoría, la gente que por su número configura la institución política, se someta a la misma verdad. En este punto, sin duda, habrá que encontrar otro medio de coacción y, una vez más, se debe evitar la coacción violenta, si no se quiere destruir la vida política tal como los griegos la entendieron.[10] Este dilema es el núcleo de la filosofía política de Platón, y siempre partieron de él todos los esfuerzos por establecer una tiranía de la razón. En *La república,* el problema se resuelve a través del mito conclusivo de recompensas y castigos en el más allá, un mito en el que Platón mismo no creía ni quería que creyeran los filósofos. La alegoría del relato de la caverna (hacia la mitad de *La república*) es para la minoría o para el filósofo, lo mismo que el mito del infierno (al final del libro) es para la mayoría incapaz de comprender la verdad filosófica. En *Las leyes*, Platón se ocupa de esta misma paradoja pero de un modo opuesto, pues, a modo de sustituto de la persuasión, propone introducir las leyes en las que se explique a los ciudadanos su intención y su objetivo.

En sus esfuerzos por encontrar un principio legítimo de apremio, Platón tuvo como guía inicial un gran número de modelos de relaciones existentes, como la del pastor y su rebaño, la del timonel de un barco y los pasajeros, la del médico y el pa-

ciente o la del amo y el esclavo. En todos esos ejemplos, el conocimiento del experto suscita confianza, de modo que o bien ni la fuerza ni la persuasión son necesarias para conseguir el acatamiento, o bien el gobernante y el gobernado pertenecen a dos categorías de seres muy distintas, una de las cuales ya está sometida a la otra de modo implícito, como en los casos del pastor y su rebaño o del amo y sus esclavos. Todos estos ejemplos están tomados de lo que para los griegos era la esfera de la vida privada y aparecen una y otra vez en los grandes diálogos políticos, *La república*, *El político* y *Las leyes*. No obstante, es evidente que la relación entre amo y esclavo tiene un significado especial. El amo, según la discusión de *El político*, sabe lo que se debe hacer y da órdenes, mientras que el esclavo las ejecuta y obedece, o sea que saber lo que hay que hacer y hacerlo en términos concretos se convierten en funciones separadas y mutuamente excluyentes. En *La república* se enumeran las características políticas de dos clases distintas de hombres. La verosimilitud de estos ejemplos está en la desigualdad natural prevaleciente entre el gobernante y el gobernado, más obvia en el ejemplo del pastor, de donde Platón mismo concluye con ironía que sólo un dios, es decir, ningún hombre, puede relacionarse con los seres humanos tal como el pastor se relaciona con su rebaño. Aunque es evidente que el propio Platón no estaba satisfecho con esos modelos, para conseguir su fin —establecer la «autoridad» del filósofo sobre la *pólis*— volvió a ellos una y otra vez, porque sólo en esos ejemplos de desigualdad manifiesta se podía ejercer el gobierno sin adueñarse del poder y sin mantenerlo por medio de la violencia. Lo que buscaba era una relación en la que el elemento compulsivo está en la relación misma y es anterior a la formulación específica de las órdenes; el paciente queda sujeto a la autoridad del médico porque está enfermo y el esclavo quedó sometido a su amo cuando se convirtió en esclavo.

Es importante recordar esos ejemplos para comprender qué tipo de apremio esperaba Platón que la razón ejerciera en manos del rey-filósofo. En este caso —es verdad— el poder compulsivo no está dentro de la persona o de la desigualdad como tal, sino en las ideas que percibe el filósofo. Esas ideas se pueden usar como medida del comportamiento humano, por-

que trascienden de la esfera de los asuntos humanos del mismo modo en que una vara de determinada longitud trasciende, está fuera y por encima de todas las cosas cuya longitud puede medir. En la parábola de la caverna de *La república*, el firmamento de las ideas se extiende por encima de la cueva de la existencia humana y, por tanto, se puede convertir en su patrón. Pero el filósofo que deja la cueva para ir hacia el cielo puro de las ideas no lo hace originalmente así para adquirir esos patrones y aprender el «arte de la medida»,[11] sino para contemplar la verdadera esencia del Ser, βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον. El elemento básicamente autoritario de las ideas o, lo que es lo mismo, la cualidad que les permite gobernar y constreñir no es, por tanto, algo consabido. Las ideas se convierten en patrones sólo después de que el filósofo abandona el brillante firmamento de las ideas y vuelve a la oscura cueva de la existencia humana. En esta parte del relato, Platón llega a la razón más honda del conflicto entre el filósofo y la *pólis*.[12] Habla de la falta de orientación del filósofo en los asuntos humanos, de la ceguera que ataca a los ojos, del dilema de no ser capaz de comunicar lo que se ha visto y del peligro concreto para su vida que de eso se deriva. Ante esta dificultad, el filósofo emplea lo que ha visto (las ideas) como patrones y medidas y, por fin, cuando teme por su vida, las usa como instrumentos de dominación.

Para la transformación de las ideas en medidas, Platón se ayuda de una analogía establecida respecto de la vida práctica, donde se diría que todas las artes y las artesanías también están guiadas por «ideas», es decir, por las «formas» de objetos, visualizadas por el ojo interior del artesano, que de inmediato las reproduce y convierte en realidad a través de la imitación.[13] Esta analogía le permite comprender el carácter trascendente de las ideas del mismo modo en que comprende la existencia trascendente del modelo, que está más allá del proceso de fabricación al que guía y, por tanto, puede al fin convertirse en la medida para su éxito o su fracaso. Las ideas se convierten en los patrones firmes, «absolutos», del comportamiento y del juicio político y moral, en el mismo sentido en que la «idea» de una cama en general es el patrón para hacer y juzgar la buena calidad de todas las camas particulares que se hayan fabricado; no hay gran diferencia entre usar las ideas como modelos y

usarlas, de un modo algo más burdo, como verdaderas varas de medir el comportamiento; al respecto, en su primer diálogo, escrito bajo la influencia directa de Platón, Aristóteles ya compara «la ley más perfecta», es decir, la que constituye la aproximación más cercana posible a la idea, con «el nivel, la regla y el compás... [que] destacan entre todas las herramientas».[14]

Sólo en este contexto las ideas se relacionan con la variada multiplicidad de cosas concretas del mismo modo en que una vara de medir se relaciona con la variada multiplicidad de cosas mensurables, o de la manera en que el gobierno de la razón o del sentido común se relaciona con la variada multiplicidad de acontecimientos concretos que pueden estar incluidos en él. Este aspecto de la doctrina platónica de las ideas tuvo una influencia enorme en la tradición occidental, y también Kant, aunque tenía un concepto muy distinto y mucho más profundo sobre el criterio humano, a veces menciona la capacidad de inclusión como su función intrínseca. Asimismo, la característica esencial de las formas de gobierno específicamente autoritarias —que la fuente de su autoridad, legitimadora del ejercicio del poder, debe estar más allá de la esfera del poder y, como la ley natural o los mandamientos de Dios, no debe ser hechura del hombre— se remonta a esta aplicabilidad de las ideas en la filosofía política de Platón.

Al mismo tiempo, la analogía planteada con la fabricación y las artes y artesanías da una oportunidad muy bienvenida de justificar el que, de otra manera, sería un uso discutible de ejemplos y casos tomados de actividades en que se requiere cierto conocimiento y especialización. Aquí el concepto del experto integra el mundo de la acción política por primera vez, y se considera que el político está en condiciones de ocuparse de los asuntos humanos del mismo modo en que el carpintero está en condiciones de hacer muebles o el médico de curar enfermos. Conectado muy de cerca con esta elección de ejemplos y analogías está el elemento de la violencia, que es de tan abierta obviedad en la república utópica de Platón y que de hecho siempre vence a su gran preocupación por asegurar la obediencia voluntaria, es decir, por establecer una base sólida para lo que, desde los tiempos de los romanos, llamamos autoridad. Platón resolvió su dilema con narraciones bastante prolijas so-

bre un más allá con recompensas y castigos, en el que esperaba que creyera de modo literal la mayoría y cuyo uso por tanto recomendó a la atención de la minoría en el final de casi todos sus diálogos políticos. En vista de la enorme influencia que esos relatos tuvieron en las imágenes del infierno presentes en el pensamiento religioso, es de cierta importancia señalar que originalmente se los diseñó para estrictos fines políticos. En Platón sólo son un recurso ingenioso para llevar a la obediencia a quienes no están sujetos al poder apremiante de la razón, sin usar de verdad la violencia externa.

Sin embargo, en nuestro contexto tiene una importancia máxima el hecho de que un elemento de violencia está inevitablemente ínsito en todas las actividades de hacer, fabricar y producir, es decir, en todas las actividades por las que los hombres se enfrentan de manera directa a la naturaleza, para distinguirlas de actividades como la acción y la palabra que, en su origen, están dirigidas a los seres humanos. La obra construida por el artífice humano siempre implica que se haya hecho cierta violencia a la naturaleza: matamos un árbol para tener leña y tenemos que violentar esa materia prima para hacer una mesa. En las pocas ocasiones en que Platón muestra una peligrosa preferencia por la forma tiránica de gobierno, se ve llevado a ese extremo por sus propias analogías. Como resulta obvio, esto es muy tentador cuando habla sobre la forma correcta de fundar nuevas comunidades, porque esa fundación se puede ver con facilidad bajo la luz de otro proceso de «fabricación». Si la república ha de ser hecha por alguien que sea el equivalente político de un artesano o artista, según una τέχνη establecida y según las normas y medidas válidas en este «arte» particular, el tirano es el que está en la mejor posición para lograr esa meta.[15]

Hemos visto que, en la parábola de la caverna, el filósofo sale de ella para ir en busca de la verdadera esencia del Ser, sin pensar en la aplicabilidad práctica de lo que va a buscar. Sólo después, cuando se encuentra otra vez confinado a la oscuridad e incertidumbre de los asuntos humanos y se enfrenta con la hostilidad de sus congéneres, empieza a pensar su «verdad» en términos de normas aplicables al comportamiento de otras personas. Esta discrepancia entre las ideas como esencias ver-

daderas que se deben contemplar y como medidas que se deben aplicar[16] se manifiesta en las dos ideas completamente distintas que representan la idea suprema, aquella a la que todas las demás deben su propia existencia. En Platón encontramos que esta idea suprema es la de la belleza, por ejemplo en *El banquete*, donde constituye el peldaño más alto de la escalera que lleva a la verdad,[17] y en *Fedro*, donde el autor habla del «amante de la sabiduría o de la belleza» como si estas dos en realidad fueran una misma, porque la belleza es lo «más resplandeciente» (lo bello es ἐκφανέστατον) y, por tanto, ilumina todo lo demás;[18] o que la idea suprema es la idea de lo bueno, como dice en *La república*.[19] Es obvio que las preferencias de Platón se basaron en el ideal común de καλόν κ'ἀγαθόν, pero resulta notable que la idea de lo bueno se encuentre sólo en el contexto estrictamente político de *La república*. Si tuviéramos que analizar las experiencias filosóficas originales, implícitas en la doctrina de las ideas (cosa que no podemos hacer aquí), se vería que la de la belleza como idea suprema reflejó esas experiencias mucho más adecuadamente que la idea del bien. Incluso en los primeros libros de *La república*[20] aún se define al filósofo como amante de la belleza, no del bien, y sólo en el sexto libro aparece como idea suprema la del bien. La función original de las ideas no era la de gobernar o disolver el caos de los asuntos humanos sino la de iluminar la oscuridad de esos asuntos con su «brillantez esplendorosa». Como tales, las ideas no tienen ninguna relación con la política, la experiencia política y el problema de la acción, sino que pertenecen tan sólo a la filosofía, experiencia de la contemplación y búsqueda del «verdadero ser de las cosas». Precisamente gobernar, medir, abarcar y regular son hechos por entero ajenos a las experiencias que sirven de base a la doctrina de las ideas en su concepción original. Parece que Platón fue el primero en criticar la «irrelevancia» política de su nueva enseñanza, y trató de modificar la doctrina de las ideas para que fuese útil para una teoría política. Pero la utilidad sólo se podía salvar por la idea de lo bueno, ya que «bueno» en griego siempre significa «bueno para» o «adecuado». Si la idea suprema, en la que todas las demás deben tener un espacio para poder ser ideas, es la de la adecuación, las ideas son aplicables por definición, y en manos

del filósofo, del experto en ideas, se pueden transformar en reglas y normas o, como se ve después en *Las leyes*, pueden convertirse en leyes. (La diferencia es desdeñable. Lo que en *La república* todavía es del filósofo, del filósofo-rey, la directa reivindicación personal para la asunción del gobierno, en *Las leyes* se ha convertido en reclamación impersonal de la razón para la asunción del dominio.) La consecuencia real de esta interpretación política de la doctrina de las ideas sería que ni el hombre ni un dios es la medida de todas las cosas sino el bien en sí mismo, una consecuencia que al parecer Aristóteles —y no Platón— extrajo en uno de sus primeros diálogos.[21]

Para nuestros fines es esencial recordar que el elemento de gobierno, tal como se refleja en nuestro concepto presente de autoridad tan tremendamente influido por el pensamiento platónico, se puede remontar a un conflicto entre la filosofía y la política, pero no a experiencias políticas específicas, es decir, experiencias de inmediata derivación del campo de los asuntos humanos. No se puede comprender a Platón sin tener en mente tanto su insistencia enfática en la irrelevancia filosófica de este campo, al que siempre dijo que no se debía tomar demasiado en serio, como el hecho de que él mismo, a diferencia de casi todos los filósofos que vinieron después, todavía se tomaba los asuntos humanos con tanta seriedad que cambió el centro mismo de su pensamiento para hacerlo aplicable a la política. Y esta ambivalencia, más que cualquier exposición formal de su nueva doctrina de las ideas, es lo que forma el verdadero contenido de la parábola de la caverna en *La república*, que, después de todo, está contada en el contexto de un diálogo de estricto valor político que busca la mejor forma de gobierno. En medio de esa búsqueda, Platón cuenta su parábola, que resulta ser la historia del filósofo en este mundo, como si quisiera escribir la biografía sintética *del* filósofo. Así es como la búsqueda de la mejor forma de gobierno se revela en sí misma como la búsqueda del mejor gobierno para los filósofos, que resulta ser un gobierno en que ellos se han convertido en gobernantes de la ciudad: una solución nada sorprendente para quienes habían sido testigos de la vida y de la muerte de Sócrates.

Aun así, el gobierno del filósofo necesitaba una justificación, y podía justificarse sólo si la verdad del filósofo tenía una

validez para ese campo de los asuntos humanos del que el filósofo debía apartarse a fin de percibirlo. En la medida en que el filósofo no es más que un filósofo, su búsqueda termina con la contemplación de la verdad suprema que, puesto que ilumina todo lo demás, es también la belleza suprema; pero en la medida en que el filósofo es un hombre entre los hombres, un mortal entre los mortales y un ciudadano entre los ciudadanos, debe tomar su verdad y transformarla en un conjunto de reglas; en virtud de esa transformación puede entonces pretender convertirse en verdadero gobernante, en el rey-filósofo. Las vidas de esa mayoría residente en la caverna y a la que el filósofo gobierna se caracterizan no por la contemplación sino por la λέξις, palabra, y por la πρᾶξις, acción; de modo que es característico que en la parábola de la caverna Platón pinte las vidas de los habitantes como si ellos estuvieran también interesados sólo en ver: primero las imágenes de la pantalla, después las cosas mismas a la luz mortecina de la hoguera que hay en la cueva, hasta que los que quieren ver la verdad misma deben abandonar por completo el mundo común de la caverna y embarcarse en su nueva aventura por sí solos.

En otras palabras, el verdadero reino de los asuntos humanos se ve desde el punto de vista de un filósofo para el que aun los que habitan en la caverna de los asuntos humanos sólo son humanos en la medida en que quieren ver, aunque las sombras y las imágenes los engañen. Y el gobierno del rey-filósofo, es decir, el dominio de los asuntos humanos por algo que está fuera de su propio reino, se justifica no sólo por la superioridad absoluta del ver sobre el hacer, de la contemplación sobre la palabra y la acción, sino también porque se da por sentado que lo que hace humanos a los hombres es la necesidad imperiosa de ver. Por tanto, el interés del filósofo y el interés del hombre como hombre coinciden; ambos exigen que los asuntos humanos, los resultados de la palabra y de la acción, no adquieran una dignidad propia sino que estén sujetos al dominio de algo exterior a su campo.

3

La dicotomía entre contemplar la verdad en soledad y apartamiento y quedar atrapado en las relaciones y relatividades de los asuntos humanos se convirtió en algo indiscutible para la tradición del pensamiento político. Así lo expresó con fuerza la parábola platónica de la caverna y, por tanto, existe la tentación de ver el origen de esa división en la doctrina platónica de las ideas. Sin embargo, históricamente no dependía de la aceptación de esta doctrina sino mucho más de una actitud que Platón expresó tan sólo una vez, casi por casualidad, en una nota fortuita y que más tarde Aristóteles citó en una famosa frase de su *Metafísica* casi literalmente, donde dice que el principio de toda filosofía es θαυμάζειν, el hecho de maravillarse y sorprenderse ante todo lo que es como es. Más que cualquier otra cosa, la «teoría» griega es la prolongación y la filosofía griega es la articulación y conceptualización de esa sorpresa inicial. La capacidad para esto es lo que diferencia a los pocos, la minoría, de los muchos, la mayoría, y la dedicación sostenida a ello es lo que los aparta de los asuntos de los hombres. Por consiguiente, Aristóteles, aunque no acepta la doctrina platónica de las ideas, e incluso repudia el estado ideal platónico, no obstante lo sigue en lo primordial: por una parte, distingue entre un «modo de vida teórico» (βίος θεωρητικός) y una vida dedicada a los asuntos humanos (βίος πολιτικός) —en su *Fedro*, Platón fue el primero en establecer el orden jerárquico de esos modos de vida—, y, de otra, acepta como algo consabido el orden jerárquico implícito. En nuestro contexto, el asunto está no sólo en que se supone que el pensamiento domina a la acción, que prescribe los principios de la acción, o sea que las reglas de la segunda invariablemente se derivaron de las experiencias del primero, sino también en que a través de los tipos de βίοι, de la identificación de actividades con formas de vida, asimismo se estableció el principio del mando entre los hombres. En términos históricos, esto se convirtió en el cuño de la filosofía política de la escuela socrática y lo irónico de este desarrollo es, tal vez, que precisamente lo que Sócrates temía y trató de evitar en la *pólis* fue esa dicotomía entre pensamiento y acción.

Así es como en la filosofía política de Aristóteles encontramos el segundo intento de establecer un concepto de autoridad en términos de gobernantes y gobernados; un intento de gran importancia para el desarrollo de la tradición del pensamiento político, aunque Aristóteles adoptó un enfoque básicamente distinto. Para él la razón no tiene rasgos dictatoriales ni tiránicos, y no existe un rey-filósofo que regule los asuntos humanos de una manera definitiva. Su motivo para sostener que «cada cuerpo político se compone de los que gobiernan y de los que son gobernados» no es la idea de la superioridad del experto con respecto al lego, y es demasiado consciente de la diferencia entre actuar y hacer como para tomar sus ejemplos del campo de la fabricación. Aristóteles, en mi opinión, fue el primero que, para establecer una regla en el manejo de los asuntos humanos, apeló a la «naturaleza», el primero que «estableció la diferencia... entre el joven y el viejo, destinó a los unos a ser gobernados y a los otros a gobernar».[22]

La simplicidad de este argumento es tanto más engañosa cuanto que siglos de repeticiones lo han degradado hasta la categoría de lugar común. Por este motivo quizá se pase por alto la flagrante contradicción de la propia definición aristotélica de *pólis*, tal como también aparece en su *Política*: «La *pólis* es una comunidad de iguales en busca de una vida que es potencialmente la mejor.»[23] Es obvio que la idea de gobierno en la *pólis* era para el propio Aristóteles algo que estaba tan lejos de ser convincente que él, uno de las más consistentes y menos contradictorios de los grandes pensadores, no se sentía especialmente atado por sus propios argumentos. Es decir que no debemos sorprendernos al leer al principio de *Economía* (un tratado pseudoaristotélico, pero escrito por uno de los discípulos más cercanos a él) que la diferencia esencial entre una comunidad política (la πόλις) y una casa privada (la οἰκία) es que esta última constituye una «monarquía», pues un solo hombre la gobierna, mientras que por el contrario la *pólis* «está integrada por muchos gobernantes».[24] Para comprender esta caracterización hemos de recordar, en primer término, que las palabras «monarquía» y «tiranía» se usaban como sinónimos y en claro contraste con el concepto de rey; en segundo lugar, que el carácter de la *pólis* como integrada por muchos gober-

nantes no se relaciona con las diversas formas de gobierno que por lo común se contraponen al gobierno de una sola persona, como la oligarquía, la aristocracia o la democracia. Los «muchos gobernantes» de este contexto son los jefes de familia, que se han constituido a sí mismos en «monarcas» de su hogar antes de unirse para configurar el campo político público de la ciudad. El propio gobierno y la distinción entre gobernantes y gobernados pertenecen a una esfera anterior al campo político y lo que lo diferencia de la esfera «económica» de la casa es que la *pólis* se basa en el principio de igualdad y no hace distinciones entre gobernantes y gobernados.

En esta delimitación de lo que hoy llamaríamos esfera privada y pública, Aristóteles sólo articula la opinión pública griega corriente en su época, según la cual «todo ciudadano se desenvuelve en dos tipos de existencia», porque «la *pólis* da a cada individuo... además de su vida privada, una especie de segunda vida; su βίος πολιτικός».[25] (La que Aristóteles llamó «vida buena» y cuyo contenido volvió a definir; sólo esta definición, y no la diferenciación en sí misma, está en conflicto con la opinión griega corriente.) Ambos tipos eran formas de convivencia humana, pero sólo la comunidad hogareña se preocupaba por el mantenimiento de la vida como tal y se hacía cargo de las necesidades físicas (ἀναγκαῖα) relacionadas con el mantenimiento de la vida individual y con la supervivencia de la especie. En una diferencia característica con respecto al enfoque moderno, el cuidado de la conservación de la vida, tanto del individuo como de la especie, pertenecía de modo exclusivo a la esfera privada de la casa, en tanto que en la *pólis* el hombre está κατ' ἀριθμόν, como personalidad individual diríamos hoy.[26] En su carácter de seres vivos, preocupados por la conservación de la vida, los hombres se enfrentan a la necesidad y se ven arrastrados por ella. La necesidad debe superarse antes de que pueda empezar una «vida buena» política y sólo se puede superar a través del dominio. Es decir que la libertad de la «vida buena» descansa en el dominio de la necesidad.

El dominio de la necesidad tiene como meta, pues, el control de las necesidades de la vida, que ejercen su coacción sobre los hombres y así los tienen bajo su poder. Pero ese dominio sólo se puede conseguir controlando a otros y ejerciendo la

violencia sobre ellos, que como esclavos alivian a los hombres libres de verse apremiados por la necesidad. El hombre libre, el ciudadano de una *pólis*, ni está apremiado por las necesidades físicas de la vida, ni sujeto a la dominación de otros creada por el hombre. No sólo no debe ser un esclavo sino que además debe tener esclavos y mando sobre ellos. La libertad en el campo político empieza cuando todas las necesidades elementales de la vida diaria están superadas por el gobierno, de modo que dominación y sujeción, mando y obediencia, gobernar y ser gobernado son condiciones previas para establecer el campo político, precisamente porque no son su contenido.

Es indiscutible que Aristóteles, como Platón antes que él, quería introducir un tipo de autoridad en el manejo de los asuntos públicos y en la vida de la *pólis,* sin duda por buenas razones políticas. Sin embargo, también él tuvo que recurrir a una especie de solución provisional para que fuera aceptable introducir en el campo político una distinción entre gobernantes y gobernados, entre los que mandan y los que obedecen. Y también él tuvo que tomar sus ejemplos y modelos sólo de un ámbito prepolítico, del campo privado de la casa y de las experiencias de una economía esclavista. Esto lo lleva a juicios sumamente contradictorios, en la medida en que superpone a las acciones y a la vida de la *pólis* esas normas que, como explica en otro lugar, sólo son válidas para el comportamiento y la vida en la comunidad de un hogar. La inconsistencia de su empeño resulta evidente aun cuando no consideremos más que el famoso ejemplo de la *Política* antes mencionado, en el que la distinción entre gobernantes y gobernados se deriva de la diferencia natural entre los jóvenes y los viejos. En sí mismo, este ejemplo es muy poco adecuado para sustentar la tesis aristotélica. La relación entre viejos y jóvenes es educativa en esencia, y en ella la educación está presente sólo como una preparación de los futuros gobernantes, llevada a cabo por los actuales gobernantes. Si el gobierno tiene que ver en esto, se trata de algo por completo distinto de las formas de gobierno políticas, no sólo porque es limitado en tiempo e intención sino también porque se produce entre personas que, en potencia, son iguales. No obstante, la sustitución de la educación por el gobierno tuvo unas consecuencias de muy largo alcance. Sobre esa base, los gobernantes se mostraron como educadores y

los educadores fueron acusados de gobernar. Entonces, como ahora, nada era más cuestionable que la importancia política de los ejemplos tomados del campo de la educación. En el campo político siempre tratamos con adultos que ya superaron la edad de la educación, hablando con propiedad, y la política o el derecho a participar en la gestión de los asuntos públicos empieza, precisamente, cuando la educación ha llegado a su fin. (La educación de adultos, individual o comunitaria, puede ser muy importante para la formación de la personalidad, su desarrollo completo o su mayor enriquecimiento, pero en lo político es irrelevante, a menos que su meta sea cumplir con requisitos técnicos, por alguna causa no satisfechos en la juventud y necesarios para la participación en los asuntos públicos.) De modo inverso, en la educación siempre tratamos con personas que todavía no se admiten en la política ni se las pone en un pie de igualdad porque se están preparando para eso. No obstante, el ejemplo de Aristóteles es importante, porque es cierto que la necesidad de «autoridad» es más verosímil y evidente en la crianza y en la educación de los niños que en ninguna otra cosa. Por este motivo es tan característico de nuestra época el deseo de erradicar incluso esta forma de autoridad, tan limitada y políticamente falta de relevancia.

En términos políticos, la autoridad puede adquirir un carácter educacional sólo si presumimos con los romanos que, en todas las circunstancias, nuestros antepasados representan un ejemplo de grandeza para toda generación posterior, que son los *maiores*, los grandes por definición. Siempre que el modelo de educación autoritario, sin esa convicción fundamental, se impuso en el campo de la política (y así ocurrió con bastante frecuencia y todavía es un soporte primordial de los conservadores), sirvió ante todo para oscurecer las reivindicaciones reales o codiciosas de gobernar y habló de educar cuando en realidad lo que se quería era dominar.

Los grandiosos esfuerzos de la filosofía griega para encontrar un concepto de autoridad que evitara el deterioro de la *pólis* y para salvaguardar la vida del filósofo zozobraron en un escollo: el hecho de que en el campo de la vida política griega no había conciencia de una autoridad basada en la experiencia política inmediata. Por tanto, todos los prototipos que dieron a las

generaciones siguientes la pauta para comprender el contenido de la autoridad salieron de experiencias específicamente no políticas, surgieron de la esfera del «hacer» y de las artes, donde tiene que haber expertos y donde el carácter de idoneidad es el criterio supremo, o de la comunidad hogareña. Justamente es en este aspecto determinado en términos políticos donde la filosofía de la escuela socrática produjo su mayor impacto sobre nuestra tradición. Aún hoy creemos que Aristóteles definió al hombre en primer lugar como un ser político dotado de habla o razón, cosa que sólo hizo en un contexto político, o que Platón expuso el significado original de su doctrina de las ideas en *La república*, aunque por el contrario, la cambió por razones políticas. A pesar de la grandeza de la filosofía política griega, se puede poner en duda que hubiera logrado perder su inherente carácter utópico si los romanos, en su infatigable búsqueda de la tradición y la autoridad, no se hubieran decidido a hacerse cargo de esa filosofía y a reconocerla como la autoridad máxima en todos los asuntos de teoría y pensamiento. Pero fueron capaces de llevar a cabo esta integración sólo porque tanto la autoridad como la tradición ya habían desempeñado un papel decisivo en la vida política de la República romana.

4

En el corazón de la política romana, desde el principio de la República hasta casi el fin de la época imperial, se alza la convicción del carácter sacro de la fundación, en el sentido de que una vez que algo se ha fundado conserva su validez para todas las generaciones futuras. El compromiso político significa ante todo la custodia de la fundación de la ciudad de Roma. Por esta causa, los romanos no eran capaces de repetir la fundación de su primera *pólis* al asentar una nueva colonia, pero podían añadirla a la fundación original hasta que toda Italia y, por último, todo el mundo occidental quedaron unidos y administrados por Roma, como si todo el mundo no fuera más que una provincia de Roma. Desde el principio al fin, los romanos estaban ligados al emplazamiento específico de esta única ciudad y, a diferencia de los griegos, no podían decir en épo-

cas difíciles o de superpoblación: «Ve y funda una nueva ciudad, porque estés donde estés siempre tendrás una *pólis*.» No fueron los griegos sino los romanos los que echaron raíces verdaderas en la tierra, y la palabra «*patria*» deriva todo su significado de la historia romana. La fundación de una nueva institución política —para los griegos una experiencia casi trivial— se convirtió para los romanos en el hecho angular, decisivo e irrepetible de toda su historia, en un acontecimiento único. Y las divinidades más hondamente romanas eran Jano, el dios del comienzo con el que, por así decirlo, aún empezamos nuestro año, y Minerva, la diosa de la memoria.

La fundación de Roma —«*Tanta molis erat Romanam condere gentem*» («Tan ardua empresa era fundar el linaje romano»), como Virgilio resume en la *Eneida* el tema siempre presente de su obra, todos esos vagabundeos y sufrimientos pasados antes de llegar al fin y meta «*dum conderet urbem*» («cuando fundó la ciudad»)—, esa fundación y la experiencia tan poco griega de la santidad de la casa y el hogar, como si el espíritu de Héctor, hablando en términos homéricos, hubiera sobrevivido a la caída de Troya y hubiera resucitado en suelo itálico, forman el contenido hondamente político de la religión romana. En contraste con Grecia, donde la piedad dependía de la inmediata presencia revelada de los dioses, en Roma religión significaba, de modo literal, *re-ligare*,[27] es decir, volver a ser atado, obligado por el enorme y casi sobrehumano, y por consiguiente siempre legendario, esfuerzo de poner los cimientos, de colocar la piedra fundamental, de fundar para la eternidad.[28] Ser religioso implica estar unido al pasado, y Livio, el gran cronista de los hechos pasados, podía decir: «*Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet*» («Al referir estos hechos antiguos, no sé por qué conexión mi mente se vuelve vieja ni por qué [me] posee cierta *religio*»).[29] Así era como la actividad religiosa y la política podían considerarse casi idénticas y Cicerón estaba en condiciones de decir: «En ningún otro campo la excelencia humana se acerca tanto a la virtud de los dioses (*numen*) como lo hace en la fundación de comunidades nuevas y en la conservación de las ya fundadas.»[30] El poder de enlace de la fundación en sí misma era religioso, porque la ciudad también ofrecía a los dioses de la gente un hogar estable, cosa en la que también se dife-

renciaban los romanos de Grecia, cuyos dioses protegían las ciudades de los mortales y a veces habitaban en ellas, aunque tenían su propia morada muy por encima de los hombres, en la cumbre del monte Olimpo.

En este contexto aparecieron, en su origen, la palabra y el concepto de autoridad. El sustantivo *auctoritas* deriva del verbo *augere*, «aumentar», y lo que la autoridad o los que tienen autoridad aumentan constantemente es la fundación. Los provistos de autoridad eran los ancianos, el Senado o los *patres*, que la habían obtenido por su ascendencia y por transmisión (tradición) de quienes habían fundado todas las cosas posteriores, de los antepasados, a quienes por eso los romanos llamaban *maiores*. La autoridad de los vivos siempre era derivada, dependía de los «*auctores imperii Romani conditoresque*», como lo dijo Plinio, es decir, de la autoridad de los fundadores que ya no estaban entre los vivos. La autoridad, a diferencia del poder (*potestas*), tenía sus raíces en el pasado, pero en la vida real de la ciudad ese pasado no estaba menos presente que el poder y la fuerza de los vivos. Enio lo expresó diciendo: «*Moribus antiquis res stat Romana virisque*» («lo romano se asienta en las costumbres y el vigor antiguos»).

Para comprender de un modo más concreto lo que significaba estar revestido de autoridad, quizá sea útil advertir que la palabra *auctores* se podía usar como el opuesto exacto de *artifices*, los que construyen y hacen en la vida diaria, y ese vocablo, a la vez que la palabra «*auctor*», significa lo mismo que nuestra voz «autor». Plinio pregunta con respecto a un nuevo teatro: «¿A quién habrá que admirar más, al constructor o al autor, al inventor o a la invención?» En ambos casos, la respuesta es al segundo. En este caso el autor no es el constructor sino el que inspiró toda la empresa y cuyo espíritu, mucho más que el espíritu del constructor concreto, está representado en el edificio mismo. A diferencia del *artifex*, que sólo lo ha hecho, el *auctor* es el verdadero «autor» del edificio, o sea su fundador; con esa construcción se convierte en un «aumentador» de la ciudad.

Sin embargo, la relación existente entre *auctor* y *artifex* de ningún modo es la relación (platónica) existente entre el amo que da las órdenes y el sirviente que las ejecuta. La característi-

ca más destacada de los que están investidos de autoridad es que no tienen poder. «*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*», «aunque el poder está en el pueblo, la autoridad corresponde al Senado».[31] Como la «autoridad», el aumento que el Senado debe añadir a las decisiones políticas, no es poder, nos parece que se trata de algo curiosamente evasivo e intangible, que en este aspecto tiene cierta similitud con la rama judicial del gobierno de la que habla Montesquieu, un poder al que llamó «*en quelque façon nulle*» («en cierto sentido nulo») y que sin embargo constituye la autoridad suprema en los gobiernos constitucionales.[32] Mommsen lo definía como «más que una opinión y menos que una orden, una opinión que no se puede ignorar sin correr un peligro», por lo que se considera que «la voluntad y las acciones de personas como los niños están expuestas al error y a las equivocaciones y por tanto necesitan el "aumento" y la confirmación que les dan los consejos de los ancianos».[33] La autoridad que sirve de base al «aumento» brindado por los ancianos reside en que se trata de una simple opinión, que no necesita ni la forma de una orden ni el apremio exterior para hacerse oír.[34]

La fuerza vinculante de esta autoridad está conectada muy de cerca con la fuerza religiosa vinculante de los *auspices*, que, a diferencia del oráculo griego, no se refieren al curso objetivo de los acontecimientos futuros sino que revelan sólo la aprobación o desaprobación divina de las decisiones adoptadas por los hombres.[35] También los dioses tienen autoridad entre los hombres, más que poder sobre ellos; las divinidades «aumentan» y confirman las acciones humanas, pero no las guían. Tal como «todos los *auspices* se remontan a la gran señal por la que los dioses confirieron a Rómulo autoridad para fundar la ciudad»,[36] de igual modo toda autoridad deriva de esa fundación, pues relaciona cada acto con ese comienzo sagrado de la historia romana, y añade, por decirlo así, a cada momento todo el peso del pasado. La *gravitas*, capacidad para sobrellevar esa carga, se convirtió en el rasgo sobresaliente del carácter romano, así como el Senado, representación de la autoridad en la República, podía funcionar —según palabras de Plutarco en la *Vida de Licurgo*— como un «peso central, como el lastre en un barco, que siempre mantiene las cosas en el justo equilibrio».

Como hechos precedentes, las acciones de los antepasados y la costumbre que generaron siempre fueron vinculantes.[37] Todo lo que ocurría se transformaba en ejemplo, y la *auctoritas maiorum* pasó a ser equivalente a los modelos aceptados para el comportamiento cotidiano, a la propia moral política corriente. También por esto la vejez, distinta de la simple edad madura, constituía para los romanos la verdadera culminación de la vida humana, no tanto por la sabiduría y experiencia acumuladas sino más bien porque el hombre anciano se acercaba a los antepasados y a tiempos pretéritos. Al contrario de nuestro concepto de crecimiento, que coloca el proceso en el futuro, los romanos consideraban que el crecimiento se dirigía hacia el pasado. Si se quiere relacionar esta actitud con el orden jerárquico establecido por la autoridad y visualizar esta jerarquía en la imagen familiar de la pirámide, es como si el vértice de la pirámide no se proyectara hasta la altura de un cielo en la tierra (o, como dicen los cristianos, más allá de ella), sino hasta las honduras de un pasado terrenal.

En este contexto sobre todo político, la tradición santificaba el pasado. La tradición conservaba el pasado al transmitir de una generación a otra el testimonio de los antepasados, de los que habían sido testigos y protagonistas de la fundación sacra y después la habían aumentado con su autoridad a lo largo de los siglos. En la medida en que esa tradición no se interrumpiera, la autoridad se mantenía inviolada; y era inconcebible actuar sin autoridad y tradición, sin normas y modelos aceptados y consagrados por el tiempo, sin la ayuda de la sabiduría de los padres fundadores. El concepto de una tradición espiritual y de una autoridad en temas de pensamiento y de ideas aquí se derivó del campo político y es por consiguiente derivativa en esencia, tal como la concepción platónica del papel de la razón y de las ideas en política se derivó del campo filosófico y resultó derivativa en el ámbito de los asuntos humanos. Pero el hecho de mayor importancia histórica es que los romanos creían que necesitaban padres fundadores y ejemplos revestidos de autoridad también en el campo del pensamiento y de las ideas, y aceptaron a los grandes «antepasados» griegos como sus autoridades en la teoría, la filosofía y la poesía. Los grandes autores griegos se convirtieron en autoridades entre

los romanos, no entre los griegos. Platón y otros antes y después de él llamaron a Homero «educador de toda la Hélade», algo inconcebible en Roma, donde ningún filósofo habría osado «levantar la mano contra su padre [espiritual]», como dijo Platón de sí mismo (en *El sofista*) cuando rompió con las enseñanzas de Parménides.

Pero el carácter derivativo de la aplicabilidad de las ideas a la política no impidió que el pensamiento político platónico se convirtiera en el origen de la teoría política occidental, así como tampoco el carácter derivativo de la autoridad y de la tradición en asuntos espirituales impidió que ambas, durante la mayor parte de nuestra historia, se convirtieran en los rasgos dominantes del pensamiento filosófico occidental. En los dos casos, el origen político y las experiencias políticas que están en la base de las teorías se olvidaron, se olvidó el conflicto original entre la política y la filosofía, entre el ciudadano y el filósofo, y también se olvidó la experiencia de fundación en la que tuvo su fuente legítima la trinidad romana de religión, autoridad y tradición. El vigor de esa trinidad está en la fuerza vinculante de un principio investido de autoridad, al que los hombres están atados por lazos «religiosos» a través de la tradición. La trinidad romana no sólo sobrevivió a la transformación de la República en Imperio, sino que se impuso en todos los puntos en que la *pax romana* estableció la civilización occidental sobre cimientos propios.

La extraordinaria fortaleza y la perdurabilidad de ese espíritu romano —o la extraordinaria vigencia del principio de fundación para la creación de entidades políticas— pasaron por una prueba decisiva y se midieron a sí mismas muy abiertamente después de la caída del Imperio Romano, cuando la herencia política y espiritual de Roma pasó a la Iglesia cristiana. Al enfrentarse con esa tarea tan mundana, la Iglesia se convirtió en «romana» y se adaptó de una manera tan completa al pensamiento romano en asuntos de política que hizo de la muerte y resurrección de Cristo la piedra fundamental de una nueva fundación, y sobre ella construyó una nueva institución humana de tremenda perdurabilidad. Por eso, después de que Constantino el Grande recurriera a la Iglesia con el objeto de obtener para su declinante Imperio la protección del «Dios más poderoso», la

Iglesia por fin pudo dejar a un lado las tendencias antipolíticas y antiinstitucionales de la fe cristiana, que tantos problemas habían causado en los primeros siglos, que son tan evidentes en el *Nuevo Testamento* y en los primeros textos cristianos y que, al parecer, eran insuperables. La victoria del espíritu romano es, de verdad, casi un milagro; en cualquier caso, por sí sola permitió que la Iglesia «ofreciera a sus miembros el sentido de ciudadanía que ya no podían ofrecerles ni Roma ni los municipios».[38] No obstante, tal como la politización platónica de las ideas cambió la filosofía occidental y determinó el concepto filosófico de razón, de igual manera la politización de la Iglesia cambió la religión cristiana. La base de la Iglesia como comunidad de creyentes y como institución pública ya no era la fe cristiana en la resurrección (aunque esta fe siguió siendo su contenido) ni la obediencia de los hebreos a la ley de Dios, sino el testimonio de la vida, del nacimiento, de la muerte y resurrección de Jesús de Nazaret, como un hecho registrado por la historia.[39] Por haber sido testigos de ese acontecimiento, los apóstoles se convirtieron en los «padres fundadores» de la Iglesia, que de ellos derivaría su propia autoridad transmitiendo ese testimonio a modo de tradición de una generación a otra. Sólo cuando esto ocurrió, estamos tentados de decir, la fe cristiana se convirtió en una «religión» tanto en el sentido poscristiano como en el antiguo; en todo caso, sólo entonces el mundo entero —a diferencia de unos simples grupos de creyentes, por muchos que fueran— se hizo cristiano. El espíritu romano pudo sobrevivir a la catástrofe del Imperio porque sus enemigos más poderosos —los que, por así decirlo, tras arrojar una maldición sobre todo el campo de los asuntos públicos mundanales habían jurado que vivirían apartados— descubrieron en su propia fe algo que también podía entenderse como un acontecimiento mundanal y transformarse en un nuevo comienzo terrenal con el que el mundo se podía relacionar nuevamente (*religare*), en una curiosa mezcla de nuevo y antiguo respeto religioso. Esta transformación fue, en gran medida, la que cumplió Agustín, el único gran filósofo que tuvieron los romanos. El fundamento de su filosofía —«*Sedis animi est in memoria*» («la sede de la mente está en la memoria»)— es precisamente esa articulación conceptual de la específica experiencia romana, que, abruma-

dos como estaban por la filosofía y los conceptos griegos, los romanos jamás llevaron adelante.

Gracias a que la fundación de la ciudad de Roma se repitió en la fundación de la Iglesia católica —aunque, por supuesto, con un contenido radicalmente distinto—, la era cristiana se apoderó de aquella trinidad romana de religión, autoridad y tradición. El signo más evidente de esta continuidad quizá sea que la Iglesia, al embarcarse en su gran carrera política del siglo v, adoptó de inmediato la distinción establecida por los romanos entre autoridad y poder, al tiempo que reclamaba para sí la antigua autoridad del Senado y dejaba el poder —que en el Imperio Romano ya no estaba en manos del pueblo sino monopolizado por la familia imperial— a los príncipes terrenales. A fines del siglo v, el papa Gelasio I escribía al emperador Anastasio I: «Dos son las cosas por las que se gobierna sobre todo este mundo: la sagrada autoridad de los papas y el poder real.»[40] El resultado de la continuidad del espíritu romano en la historia de Occidente fue doble. De una parte, el milagro de permanencia se repitió una vez más; dentro del marco de nuestra historia, la durabilidad y continuidad de la Iglesia como institución pública sólo se puede comparar con los mil años de historia romana antigua. Por otra parte, la separación entre Iglesia y Estado, lejos de significar de modo inequívoco una secularización del campo político y, por tanto, su ascenso a la dignidad del período clásico, en realidad implicó que, por primera vez desde la época de los romanos, la política había perdido su autoridad y con ella el elemento que, al menos en la historia occidental, había dado a las estructuras políticas su durabilidad, continuidad y permanencia.

Es verdad que el pensamiento político romano ya desde fecha muy temprana usó los conceptos platónicos para comprender e interpretar las específicas experiencias políticas romanas. Con todo, parece como si sólo en la era cristiana hubieran desarrollado toda su eficacia política los invisibles patrones de medida espirituales de Platón, con los que se medían y juzgaban los asuntos humanos concretos. Precisamente esas partes de la doctrina cristiana que podrían haber encontrado grandes dificultades para asimilarse o adecuarse a la estructura política romana —es decir, las verdades y los mandamientos revelados por una

autoridad de verdadero carácter trascendente que, a diferencia de la de Platón, no se extendía por encima sino más allá del campo mundanal— tuvieron ocasión de integrarse en la leyenda de la fundación romana a través de Platón. La revelación divina se podía interpretar políticamente como si las normas de la conducta humana y el principio de la comunidad política, anticipados por Platón de manera intuitiva, se hubieran revelado por fin en forma directa, de modo que, en palabras de un platónico moderno, pareciera como si la temprana orientación de Platón «hacia una medida no visible se confirmara a través de la revelación de la medida misma».[41] Hasta el punto en que incorporó la filosofía griega en la estructura de sus doctrinas y dogmas de fe, la Iglesia católica hizo una amalgama con el concepto político que los romanos tenían de la autoridad, cuya base inevitable era un comienzo, una fundación en el pasado, y con la noción griega de medidas y reglas trascendentes. Las normas generales y trascendentes, en las que se podían incluir lo particular y lo inmanente, se requerían para cualquier orden político; eran necesarias unas reglas morales que rigieran el comportamiento de relación entre los humanos y unas medidas racionales que sirvieran de guía para todo juicio individual. Pocas cosas pudo haber que por fin se afirmaran con mayor autoridad y con consecuencias de mayor alcance que esa amalgama misma.

Desde entonces se ha visto —y el hecho habla de la estabilidad de la amalgama— que cada vez que se dudaba de uno de los elementos de la trinidad romana religión-autoridad-tradición o se lo eliminaba, los dos restantes ya no estaban firmes. Fue, pues, un error por parte de Lutero pensar que ese desafío a la autoridad temporal de la Iglesia y su apelación al juicio individual y no guiado podía dejar intactas la tradición y la religión. También se equivocaron Hobbes y los teóricos políticos del siglo XVII al suponer que la autoridad y la religión se podían salvar sin la tradición. Por último, también fue un desacierto el de los humanistas que pensaron que sería posible mantenerse dentro de una tradición intacta de la civilización occidental sin religión y sin autoridad.

5

La consecuencia política más importante de la amalgama de instituciones políticas romanas e ideas filosóficas griegas fue la de permitir a la Iglesia que interpretara las bastante vagas y conflictivas nociones del primer cristianismo acerca de la vida en el más allá a la luz de los mitos políticos platónicos, con lo que elevaba a la categoría de dogma de fe un elaborado sistema de premios y castigos para las buenas y las malas obras que no encontraban la retribución justa en la tierra. Esto no se produjo antes del siglo v, cuando se declararon heréticas las primeras enseñanzas acerca de la redención de todos los pecadores, incluido el propio Satanás (como enseñaba Orígenes y aún sostenía Gregorio de Nicea), y la interpretación espiritualista de las torturas del infierno como tormentos de la conciencia (cosa que también enseñaba Orígenes); pero esto coincidió con la caída de Roma, la desaparición de un orden secular firme, la gestión de los asuntos seculares por parte de la Iglesia y el surgimiento del papado como poder temporal. Las nociones populares y literarias sobre un más allá con premios y castigos estuvieron, por supuesto, tan diseminadas como lo habían estado en toda la Antigüedad, pero la versión cristiana original de esas creencias, coherente con las «buenas nuevas» y la redención del pecado, no era una amenaza de castigo eterno y sufrimiento perpetuo sino, por el contrario, el *descensus ad inferos*, la misión de Cristo en el mundo subterráneo donde pasó los tres días que mediaron entre su muerte y su resurrección para terminar con el infierno, derrotar a Satanás y evitar a las almas de los pecadores muertos, como lo había hecho con las almas de los vivos, la muerte y el castigo.

Nos resulta algo difícil medir con exactitud el origen político, no religioso, de la doctrina del infierno, porque, en su versión platónica, la Iglesia la introdujo muy temprano en el cuerpo de sus dogmas de fe. Parece por completo natural que esta incorporación con ese sesgo haya empañado la comprensión del propio Platón hasta el punto de identificar sus enseñanzas estrictamente filosóficas sobre la inmortalidad del alma, que se referían a la minoría, con su enseñanza política de un más allá con castigos y premios, que se refería sin duda a la mayoría. La preocupación del filósofo se centra en lo invisible que puede

ser percibido por el alma, que es ella misma algo invisible (ἀειδές) y por tanto va al Hades, el lugar de la invisibilidad (ʽΑ–ίδης), cuando la muerte ya ha liberado a la parte invisible del hombre de su cuerpo, el órgano de la percepción sensorial.[42] Por esta causa siempre parece que los filósofos «se ocupan de la muerte y lo mortal» y la filosofía también puede denominarse «estudio de la muerte».[43] Los que no tienen ninguna experiencia de una verdad filosófica más allá del campo de la percepción sensorial es obvio que no pueden ser persuadidos de la inmortalidad de un alma sin cuerpo; para ellos, Platón inventó una cantidad de relatos con los que concluye sus diálogos políticos, en general cuando parece refutado el argumento mismo, como en *La república*, o cuando no ha sido posible persuadir al oponente de Sócrates, como en *Gorgias*.[44] De esas narraciones, el mito de Er que se narra en *La república* es el más elaborado y el que ejerció mayor influencia. Entre Platón y el triunfo secular de la cristiandad en el siglo v, que implicó la sanción religiosa de la doctrina del infierno (hasta el punto de que desde entonces se convirtió en un rasgo tan general del mundo cristiano que los tratados políticos no necesitaban mencionarla específicamente), casi no hubo discusiones importantes de los problemas políticos —exceptuado Aristóteles— que no concluyeran con una imitación del mito platónico.[45] También es Platón, diferenciado de los judíos y de las primeras especulaciones cristianas sobre una vida en el más allá, el verdadero precursor de las elaboradas descripciones de Dante; en el filósofo griego encontramos por primera vez no sólo un concepto del juicio final sobre la vida eterna o la muerte eterna, sobre premios y castigos, sino también la separación geográfica de infierno, purgatorio y paraíso, a la vez que las horriblemente concretas ideas de un castigo corporal graduado.[46]

Parecen indiscutibles las implicaciones puramente políticas de los mitos de Platón en el último libro de *La república*, así como las de los fragmentos finales de *Fedón* y *Gorgias*. La distinción entre la convicción filosófica de la inmortalidad del alma y la políticamente deseable creencia en una vida en el más allá van paralelas con la distinción existente en la doctrina de las ideas entre la de lo bello, como la idea suprema del filósofo, y la del bien, como la idea suprema del estadista. Con todo, aunque Platón, al

aplicar su filosofía de las ideas al campo político, borraba en cierta medida la distinción decisiva entre las ideas de la belleza y del bien, sustituyendo calladamente la segunda por la primera en sus discusiones sobre política, no se puede decir lo mismo acerca de la distinción entre un alma inmortal, invisible e incorpórea y un más allá en el que los cuerpos, sensibles al dolor, recibirán su castigo. Sin duda, una de las muestras más obvias del carácter político de esos mitos es que, porque implican un castigo corporal, están en contradicción abierta con la doctrina de la mortalidad del cuerpo, y es evidente que el propio Platón era consciente de ese carácter contradictorio.[47] Además, cuando elaboró sus relatos, tuvo grandes precauciones para asegurarse de que se viera que se trataba no de la verdad sino de una opinión potencial que, quizá, podría persuadir a la gente «como si fuera la verdad».[48] Por último, ¿no es acaso evidente, sobre todo en *La república*, que todo el concepto de una vida después de la muerte quizá no tenga sentido para quienes hayan entendido el relato de la caverna y hayan sabido que el verdadero más allá es la vida terrena?

Sin duda, Platón se apoyó en creencias populares, quizá en tradiciones órficas y pitagóricas, para sus descripciones del más allá, tal como, casi mil años más tarde, la Iglesia podría elegir con libertad entre las creencias y teorías por entonces más difundidas, para implantar a unas como dogma y declarar heréticas a otras. La diferencia entre Platón y sus predecesores, sean los que sean, es que él fue el primero en advertir las posibilidades de enorme contenido estrictamente político que había en esas creencias; de igual modo, la diferencia entre las elaboradas enseñanzas de Agustín sobre el infierno, el purgatorio y el paraíso y las especulaciones de Orígenes o de Clemente de Alejandría fue que él (y tal vez Tertuliano antes que él) advirtió hasta qué punto esas doctrinas se podían usar como amenazas en este mundo, mucho más allá de su valor especulativo sobre una vida futura. Por cierto que nada resulta más sugestivo en este contexto que el hecho de que fuera Platón quien acuñó el vocablo «teología», ya que esta nueva palabra aparece, una vez más, dentro de una discusión estrictamente política, en *La república*, en unos momentos en que se habla de la fundación de ciudades.[49] Esa nueva divinidad teológica no es Dios vivo ni el dios de los filósofos ni una deidad pagana; es

una figura política, «la medida de las medidas»,[50] es decir, la norma según la cual han de fundarse las ciudades y han de establecerse las reglas de comportamiento para sus habitantes. Por otra parte, la teología enseña cómo se refuerzan esas normas en términos absolutos, aun en casos en que la justicia humana no sabe cómo hacerlo, o sea en el caso de crímenes que escapan al castigo, y también en casos en que ni siquiera la sentencia de muerte podría parecer adecuada. La «cosa principal» sobre el más allá es, como lo dice Platón de modo explícito, que «los hombres sufren diez veces cada daño que hayan hecho a cualquiera».[51] No cabe duda de que Platón no tenía la menor idea de la teología tal como la entendemos nosotros, o sea como la interpretación de la palabra de Dios cuyo texto sacrosanto es la *Biblia*; para él, la teología era parte integrante de la «ciencia política» y, específicamente, la parte que enseña a la minoría la forma de gobernar a la mayoría.

Aunque hubiera habido otras influencias históricas activas en la elaboración de la doctrina del infierno, durante la Antigüedad se siguió aplicando para fines políticos en el interés de la minoría, con el objeto de mantener un control moral y político sobre la mayoría. El tema en cuestión era siempre el mismo: por su propia naturaleza, la verdad se hace evidente y, por tanto, no se puede discutir y demostrar de manera satisfactoria.[52] Por consiguiente, los que no tienen la capacidad de ver lo que es a la vez evidente e invisible y está más allá de discusiones necesitan de la fe. En términos platónicos, la minoría no puede persuadir a la mayoría acerca de la verdad, porque la verdad no puede ser tema de persuasión y la persuasión es la única forma de tratar con la mayoría. Pero la gente, arrastrada por los relatos irresponsables de poetas y cuentistas, puede ser llevada a creer casi cualquier cosa; las narraciones apropiadas que llevan la verdad de los pocos a la multitud son cuentos sobre recompensas y castigos después de la muerte; persuadir a los ciudadanos de la existencia del infierno hará que se comporten como si supieran la verdad.

Mientras no tuvo intereses y responsabilidades seculares, el cristianismo dejó que las creencias y especulaciones sobre un más allá fueran tan libres como lo habían sido en la Antigüedad. No obstante, cuando el puro desarrollo religioso del nuevo cre-

do llegó a su fin y la Iglesia advirtió sus responsabilidades políticas y se mostró deseosa de asumirlas, la institución se encontró ante una perplejidad semejante a la que había dado lugar a la filosofía política de Platón. Una vez más se trataba de imponer normas absolutas en un campo que está hecho de materias y relaciones humanas, cuya esencia misma parece ser, por ello, la relatividad; a esta relatividad corresponde el hecho de que lo peor que el hombre puede hacer al hombre es darle la muerte, es decir, concretar lo que un día ha de ocurrirle, de todas maneras. El «mejoramiento» de esta limitación, propuesto en las imágenes del infierno, es precisamente que un castigo puede ser algo más que la «muerte eterna», considerada por los primeros cristianos como el castigo correspondiente al pecado, o sea el sufrimiento eterno, comparado con el cual la muerte eterna es la salvación.

La introducción del infierno platónico en el cuerpo de los dogmas de fe cristianos reforzó la autoridad religiosa, hasta el punto de que pudo suponer que saldría victoriosa en cualquier litigio con el poder secular. Pero el precio que se pagó por esta fuerza adicional fue la dilución del concepto de autoridad romano, a la vez que se permitió la insinuación de un elemento de violencia tanto en la estructura del pensamiento religioso occidental como en la jerarquía de la Iglesia. Se puede medir de verdad la cuantía de ese precio por el hecho, más que desconcertante, de que hombres de una estatura indiscutible —entre ellos Tertuliano e incluso Tomás de Aquino— estuvieran convencidos de que uno de los gozos celestiales sería el privilegio de observar el espectáculo de los sufrimientos indescriptibles del infierno. Quizá en todo el desarrollo del cristianismo a lo largo de los siglos, nada esté más lejano y más ajeno a la letra y al espíritu de las enseñanzas de Jesús de Nazaret que el minucioso catálogo de castigos futuros y el enorme poder de coacción por el miedo, que sólo en los últimos tiempos de la era moderna perdió su significado público, político. En lo que respecta al pensamiento religioso, sin duda es una ironía terrible que la «buena nueva» de los Evangelios, que anuncian «la vida eterna», diera al fin el resultado de un aumento del miedo y no de la alegría en la tierra, que no haya hecho más fácil sino más dura la muerte para el hombre.

De todos modos, lo cierto es que la consecuencia más sig-

nificativa de la secularización de la Edad Moderna bien puede ser el hecho de que desapareciera de la vida pública, junto con la religión, el miedo al infierno, único elemento político en la religión tradicional. Nosotros, los que vimos durante la era de Hitler y la de Stalin que una criminalidad nueva por completo y sin precedentes invadía el campo político casi sin despertar protestas en los respectivos países, deberíamos ser los últimos en subestimar su influencia «persuasiva» en el funcionamiento de la conciencia. El impacto de esas experiencias puede aumentar si recordamos que, en el propio Siglo de las Luces, tanto los hombres de la Revolución Francesa como los padres fundadores de América insistieron en que el miedo a un «Dios vengador», y por consiguiente la fe en «un Estado futuro», fuera parte integrante de la nueva entidad política. La razón obvia de que los dirigentes revolucionarios, en todos los países, estuvieran tan extrañamente desenfocados en este sentido con respecto al clima general de su tiempo era que, precisamente a causa de la nueva separación entre la Iglesia y el Estado, se encontraban ante el antiguo dilema platónico. Cuando advertían en contra de la eliminación del miedo al infierno en la vida pública, porque esto abriría el camino «para hacer que el asesinato mismo fuera tan indiferente como matar gorriones, y el genocidio de los rohilla, tan inocente como comerse un gusano en un pedazo de queso»,[53] sus palabras podrían tener un tono profético en nuestros oídos; por supuesto, no hablaban de una fe dogmática en el «Dios vengador» sino de desconfianza en la naturaleza del hombre.

Así pues, la fe en un estado futuro de premios y castigos, diseñado conscientemente por Platón y quizá no menos conscientemente adoptado, en su forma agustiniana, por Gregorio el Grande, iba a sobrevivir a todos los otros elementos religiosos y seculares que, juntos, habían establecido la autoridad en la historia occidental. No fue en la Edad Media, cuando la vida secular se había vuelto tan religiosa que la religión no podía servir como instrumento político, sino en la Moderna cuando se descubrió la utilidad de la religión para la autoridad secular. Los verdaderos motivos de ese redescubrimiento quedaron hasta cierto punto disimulados por las diversas y más o menos infames alianzas entre «trono y altar», cuando los reyes, atemorizados ante las pers-

pectivas de una revolución, creyeron que «no se debe permitir que el pueblo pierda la religión» porque, en palabras de Heine, «*Wer sich von seinen Gotte reisst,/ wird endlich auch abtrünnig werden/ von seinen irdischen Behörden*» («el que se aparta de su Dios terminará por alejarse también de sus autoridades terrenas»). El asunto es más bien que los revolucionarios mismos predicaron la fe en un estado futuro, que incluso Robespierre terminó por recurrir a un «Legislador Inmortal» para sancionar la revolución, que ninguna de las primeras constituciones americanas careció de unas cláusulas apropiadas que aseguraran futuros premios y castigos y que hombres como John Adams vieron en esas cláusulas «la única base verdadera de la moralidad».[54]

Sin duda no es sorprendente que resultaran vanos todos esos intentos de conservar el único elemento de violencia del edificio tambaleante de la religión, junto a la autoridad y la tradición, y de usarlo como salvaguarda del nuevo orden político secular. No fue el surgimiento del socialismo ni el de la creencia marxista de que «la religión es el opio del pueblo» lo que le puso fin. (La religión auténtica en general y la fe cristiana en particular —con su riguroso énfasis en el individuo y en su propio papel en la salvación, lo que condujo a elaborar un catálogo de pecados mayor que el de cualquier otra religión— jamás pudieron usarse como tranquilizantes. Las ideologías modernas, ya sean políticas, psicológicas o sociales, son más adecuadas para lograr que el alma del hombre se vuelva inmune al duro impacto de la realidad que cualquier religión tradicional conocida. Comparada con las diversas supersticiones del siglo xx, la piadosa aceptación de la voluntad de Dios parece un cuchillo de juguete que quisiera competir con las armas atómicas.) Para los políticos del siglo xviii, la convicción de que la «moral» de la sociedad civil, en última instancia, dependía del miedo y de la esperanza en otra vida aún puede haber sido sólo una cuestión de buen sentido común; para los del xix, resultaba simplemente escandaloso que, por ejemplo, los tribunales ingleses dieran por sentado «que no es válido el juramento de una persona que no cree en un estado futuro», y esto no sólo por motivos políticos sino también porque implica «que los que no creen únicamente dejan de mentir... por miedo al infierno».[55]

En términos superficiales, la pérdida de la fe en los estados futuros es política, aunque sin duda no espiritualmente, la distinción más significativa entre nuestra época y los siglos anteriores. Y esta pérdida es absoluta. No importa lo religioso que nuestro mundo pueda volver a ser, ni cuánta fe auténtica exista aún en él, ni cuán hondamente estén arraigados nuestros valores morales en los sistemas religiosos: el miedo al infierno ya no está entre los motivos que podrían evitar o estimular las acciones de una mayoría. Esto parece inevitable, si la secularidad del mundo implica la separación de los campos religioso y político de la vida; en estas circunstancias, la religión estaba destinada a perder su elemento político, tal como la vida pública estaba destinada a perder la sanción religiosa de la autoridad trascendente. En tal situación, estaría bien recordar que el criterio platónico acerca de la forma de persuadir a la gente para que respete las normas de la minoría fue utópico antes de su sanción religiosa; su finalidad —establecer el gobierno de los pocos sobre los muchos— era demasiado evidente para ser utilizable. Por la misma razón, la fe en los estados futuros desapareció del ámbito público en cuanto su utilidad política quedó en total evidencia por el hecho de que, fuera del cuerpo de las creencias dogmáticas, se la consideraba digna de ser conservada.

6

Sin embargo, hay algo que llama muchísimo la atención en este contexto: mientras todos los modelos, prototipos y ejemplos de relaciones autoritarias —el del hombre de Estado como sanador y médico, como experto, como piloto, como el amo que sabe, como educador, como sabio—, todos ellos de origen griego, se conservaron fielmente y se articularon después hasta convertirse en trivialidades vacías, la única experiencia política que aportó la autoridad como palabra, concepto y realidad a nuestra historia —la experiencia romana de la fundación— parece haberse perdido y olvidado por completo. Esto ocurrió hasta tal punto que, en el momento en que empezamos a hablar y pensar sobre autoridad, que después de todo es uno de

los conceptos centrales del pensamiento político, es como si quedáramos atrapados en un embrollo de abstracciones, metáforas y figuras de construcción en las que todo se puede tomar por otra cosa o confundir con ella, porque ni en la historia ni en la vida cotidiana tenemos una realidad a la que todos podamos apelar unánimemente. Entre otras cosas, esto indica lo que también se podría probar de otra manera, por ejemplo que los conceptos griegos, una vez santificados por los romanos a través de la tradición y la autoridad, simplemente eliminaron de la conciencia histórica todas las experiencias políticas que no podían entrar en su marco.

Sin embargo, este juicio no es del todo verdadero. En nuestra historia política existe un tipo de acontecimiento para el que la idea de fundación es decisiva y en nuestra historia del pensamiento hay un pensador político en cuyo trabajo el concepto de fundación es central, si no supremo. Los acontecimientos son las revoluciones de la época moderna y el pensador es Maquiavelo, que se situó en el umbral de esa época y, aunque jamás usó esta palabra, fue el primero en concebir una revolución.

La posición única de Maquiavelo en la historia del pensamiento político tiene poca relación con su a menudo alabado pero igualmente discutible realismo, y sin duda él no fue el padre de la ciencia política, un papel que se le atribuye con frecuencia. (Si por ciencia política entendemos teoría política, el padre de esta disciplina es, por supuesto, Platón más que Maquiavelo. Si se subraya el carácter científico de la ciencia política, es poco posible situar su nacimiento antes del surgimiento de toda la ciencia moderna, es decir antes de los siglos XVI y XVII. En mi opinión, se suele exagerar el carácter científico de las teorías de Maquiavelo.) Su desinterés frente a los juicios morales y su carencia de prejuicios son bastante notorios, pero no dan en el centro mismo del tema: contribuyeron más a su fama que a la comprensión de sus obras, porque la mayor parte de sus lectores, entonces como ahora, estaban demasiado escandalizados para leerlo con propiedad. Cuando Maquiavelo insiste en que, en el campo público de la política, los hombres «tendrían que aprender la manera de no ser buenos»,[56] está claro que nunca quiso decir que debían aprender a ser malos.

Después de todo, casi no hay otro pensador político que haya hablado con un desdén tan vehemente de los «métodos [por los que] uno bien puede ganar poder pero no gloria».[57] La verdad es sólo que él contrapuso los dos conceptos de lo bueno que encontramos en nuestra tradición: el concepto griego de «bueno para» o adecuado y el concepto cristiano de una bondad absoluta que no es de este mundo. En su opinión ambos conceptos son válidos, pero sólo en la esfera privada de la vida humana; en el campo público de la política no tienen más espacio que sus opuestos, la inadecuación o incompetencia y el mal. De otra parte, la *virtù* —que según Maquiavelo es la cualidad humana específicamente política— no tiene la connotación de carácter moral que tiene la *virtus* romana, ni la de superioridad moralmente neutral que define a la ἀρετή griega. *Virtù* es la respuesta que logra dar el hombre al mundo, o, mejor, la constelación de *fortuna* en que el mundo se abre, presenta y ofrece al hombre, a su *virtù*. No hay *virtù* sin *fortuna* ni *fortuna* sin *virtù*; la interrelación de ambas indica una armonía entre el hombre y el mundo —uno juega con el otro y los dos triunfan juntos— que está tan lejos de la sabiduría del hombre de Estado como de la superioridad, moral o de otra clase, del individuo y de la competencia de los expertos.

Sus propias experiencias en las luchas de su tiempo enseñaron a Maquiavelo un hondo desprecio por todas las tradiciones, cristiana y griega, tal como las presentaba, nutría y reinterpretaba la Iglesia. Aquel desdén se dirigía contra una Iglesia corrupta que había corrompido la vida política de Italia, aunque esa corrupción —argumentaba él— era inevitable por el carácter cristiano de la Iglesia. Dio testimonio, después de todo, no sólo de la corrupción sino también de la reacción contra ella, de la profunda y sincera restauración religiosa que protagonizaron los franciscanos y dominicos, que culminaría en el fanatismo de Savonarola, a quien Maquiavelo admira bastante. El respeto por esas fuerzas religiosas y el desprecio hacia la Iglesia, sumados, lo llevaron a ciertas conclusiones sobre una discrepancia básica entre la fe cristiana y la política que son un singular recordatorio de los primeros siglos de nuestra era. Creía que todo contacto entre religión y política tiene que corromper a ambas y que una Iglesia no corrupta, aunque mucho

más respetable, sería aún más destructiva para el campo público que la corrupción que por entonces había en ella.[58] Lo que no vio, y tal vez en su época no podía ver, fue la influencia romana sobre la Iglesia católica, que por cierto era mucho menos notable que su contenido cristiano y que su teórico marco de referencia griego.

Algo más que el patriotismo y que la restauración de la Antigüedad puesta en marcha en sus días fue lo que hizo que Maquiavelo buscara las experiencias políticas centrales de los romanos tal como se las había presentado originalmente, tomadas por igual de la piedad cristiana y de la filosofía griega. La grandeza de su redescubrimiento reside en que no podía sólo restaurar o recurrir a una articulada tradición conceptual, sino en que él mismo tuvo que articular esas experiencias que los romanos no habían conceptualizado sino puesto en términos de una filosofía griega divulgada para esos fines.[59] Advirtió que la totalidad de la historia y de la mentalidad romanas dependían de la experiencia de la fundación y creyó que debía ser posible repetir la experiencia romana a través de la fundación de una Italia unificada, que debía convertirse en la misma sacra piedra angular para una entidad política «eterna», para la nación italiana, como la fundación de la Ciudad Eterna lo había sido para el pueblo italiano. El hecho de que fuera consciente de los principios contemporáneos del nacimiento de las naciones y de la necesidad de una nueva entidad política, a la que en adelante llamó con la expresión *lo stato*, hasta entonces desconocida, determinó que se le identificara común y correctamente como el padre de la moderna nación-Estado y de la idea de una «razón de Estado». Lo más notable, aunque menos conocido, es que Maquiavelo y Robespierre a menudo parecen hablar el mismo idioma. Cuando Robespierre justifica el terror, «el despotismo de la libertad contra la tiranía», a veces se diría que está repitiendo palabra por palabra los juicios famosos de Maquiavelo sobre la necesidad de la violencia para hallar nuevas entidades políticas y para reformar las corruptas.

Esta semejanza parece más asombrosa porque tanto Maquiavelo como Robespierre en este aspecto fueron más allá de lo que los propios romanos tenían que decir sobre la fundación. Sin duda, la conexión entre fundación y dictadura se po-

día aprender de los propios romanos, y por ejemplo Cicerón pide explícitamente a Escipión que se convierta en *dictator rei publicae constituendae*, que asuma la dictadura para restaurar la república.[60] Maquiavelo y Robespierre consideraron, como los romanos, que la fundación era la acción política primordial, el único hecho importante que establecía el campo político público y hacía posible la política; pero, a diferencia de los romanos, para quienes se trataba de un hecho del pasado, ambos consideraban que para ese «fin» supremo todos los «medios», y en especial los medios violentos, estaban justificados. También ambos entendieron el acto de la fundación como algo inserto en el hacer; para ellos, literalmente, la cuestión era «hacer» una Italia unificada o una república francesa, y su justificación de la violencia estaba fundada en una argumentación subyacente que, asimismo, le otorgaba una inherente aceptabilidad: no se puede hacer una mesa sin destruir árboles, no se puede hacer una tortilla sin romper huevos, no se puede hacer una república sin matar gente. En este aspecto, que se iba a convertir en algo tan importante para la historia de las revoluciones, Maquiavelo y Robespierre no eran romanos, y la autoridad a la que podían haber apelado podría haber sido Platón, que también recomendaba la tiranía como gobierno, porque en ese sistema «es posible que el cambio se haga con mayor facilidad y rapidez».[61]

Precisamente en este doble sentido, a causa del nuevo descubrimiento de la experiencia de fundación y su reinterpretación en términos de la justificación de los medios (violentos) para un fin supremo, se puede considerar a Maquiavelo como predecesor de las revoluciones modernas, que se caracterizan con la frase aplicada por Marx a la francesa: una revolución que apareció en la escena histórica con ropajes romanos. A menos que se reconozca que la actitud romana hacia la fundación fue lo que los inspiraba, creo que no se puede entender bien ni la grandeza ni el carácter trágico de las revoluciones occidentales. Si no me equivoco al sospechar que la crisis del mundo actual es en primer término política, y que la famosa «decadencia de Occidente» consiste sobre todo en la declinación de la trinidad romana religión, tradición y autoridad, a la vez que se produce la ruina subrepticia de los cimientos romanos específicos del cam-

po político, las revoluciones de la época moderna parecen esfuerzos gigantescos para reparar esos cimientos, para renovar el hilo roto de la tradición y para restaurar, fundando nuevos cuerpos políticos, lo que por tantos siglos dio a los asuntos de los hombres cierta medida de dignidad y grandeza.

Sólo uno de esos intentos, la Revolución Americana, tuvo éxito: los padres fundadores, como aún los llamamos —hecho muy definitorio—, establecieron una nueva institución política sin violencia y con la ayuda de una constitución. Y esa institución política ha perdurado al menos hasta hoy, a pesar de que el carácter específicamente moderno del mundo moderno en ningún otro aspecto produjo expresiones tan extremas en todos los campos de la vida no política como lo hizo en los Estados Unidos.

Este lugar no es el adecuado para el análisis de las razones de la sorprendente estabilidad de una estructura política frente a la embestida de una poderosa y violenta inestabilidad social. Parece seguro que el carácter relativamente no violento de la Revolución Americana, en la que la violencia estuvo más o menos limitada a una guerra corriente, es un factor importante en ese éxito. También puede ser que los padres fundadores, por haber escapado al desarrollo europeo de la nación-Estado, se mantuvieran más cerca del espíritu romano original. Más importante, quizá, fue que el acto de la fundación, es decir, la colonización del continente americano, precediera a la Declaración de la Independencia, de manera que elaborar la Constitución, fundada en decretos y acuerdos previos, confirmó y legalizó una institución política ya existente, más que crear una nueva.[62] Por tal causa, los protagonistas de la Revolución Americana no tuvieron que hacer el esfuerzo de «iniciar un orden de cosas nuevo» en su totalidad; es decir que no tuvieron que empeñarse en la única acción de la que Maquiavelo cierta vez dijo: «Nada hay más difícil de llevar a cabo, ni de éxito menos seguro, ni más peligroso de ejecutar.»[63] Y por cierto que Maquiavelo debía de saberlo muy bien, porque él —como Robespierre, Lenin y todos los grandes revolucionarios que son sus descendientes— nada deseó con mayor pasión que la posibilidad de iniciar un nuevo orden de cosas.

Sea como sea, las revoluciones, a las que por lo común vemos como una ruptura radical con la tradición, aparecen en

nuestro contexto como acontecimientos en los que las acciones de los hombres aún están inspiradas por los orígenes de esa tradición, de los que también reciben su mayor impulso. Se diría que son la única salvación que esta tradición romana occidental se dio para los casos de emergencia. El hecho de que no sólo las diversas revoluciones del siglo xx sino todas las habidas desde la francesa hayan terminado mal, en la restauración o en una tiranía, parece señalar que incluso esos últimos medios de salvación brindados por la tradición perdieron su eficacia. La autoridad tal como la conocimos en tiempos, nacida de la experiencia romana de la fundación y entendida a la luz de la filosofía política griega, no se restableció en ningún caso, ni a través de las revoluciones ni por medios de restauración menos prometedores, y menos aún mediante todas las actitudes y tendencias conservadoras que una y otra vez invaden la opinión pública. Vivir en un campo político sin autoridad y sin la conciencia paralela de que la fuente de autoridad trasciende al poder y a los que están en el poder, significa verse enfrentado de nuevo —sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias— con los problemas elementales de la convivencia humana.

IV. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

1

Preguntarse qué es la libertad parece ser una empresa sin esperanzas. Es como si las contradicciones y antinomias del pasado estuvieran esperando para hacer que la mente se vea obligada a enfocar dilemas de imposibilidad lógica, tras lo cual, según el ala del dilema que se haya escogido, resulte tan imposible la concepción de la libertad o de su opuesto como lo es comprender la idea de la cuadratura del círculo. En su forma más simple, la dificultad se puede resumir como la contradicción entre nuestra conciencia y nuestro consciente, que nos dicen que somos libres y por tanto responsables, y nuestra experiencia diaria en el mundo exterior, en el que nos orientamos según el principio de causalidad. En todos los asuntos prácticos, y en especial en los políticos, pensamos que la libertad humana es una verdad obvia, y, basadas en este supuesto axiomático, se dictan leyes, se adoptan decisiones y se aplican sentencias en las comunidades humanas. Por el contrario, en todos los campos del esfuerzo científico y teórico, nos atenemos a la no menos obvia verdad de *nihil ex nihilo*, de *nihil sine causa*, es decir a la idea de que incluso «nuestras propias vidas están sujetas, en última instancia, a la causalidad», y de que si hemos de tener un ego en esencia libre dentro de nosotros, ese ego sin duda jamás hace una aparición inequívoca en el mundo de los fenómenos y, por consiguiente, jamás puede llegar a ser el sujeto de comprobaciones teóricas. Por tanto, la libertad resulta ser un espejismo cuando la psicología echa una mirada a lo que, supuestamente, es su campo más recóndito, ya que «el papel que cumplen las fuerzas de la naturaleza, como causa del movimiento, tiene su contrapartida dentro de la esfera mental, en la motivación, como causa de la conducta».[1] Es cierto que la prueba de la causalidad —la posibilidad de pre-

ver los efectos si se conocen todas las causas— no se puede aplicar al campo de los asuntos humanos; pero este impredecible carácter práctico no es una prueba de libertad, sino que sólo significa que no estamos en condiciones siquiera de conocer todas las causas que entran en juego y esto, en parte, por el enorme número de factores implicados, pero también porque las motivaciones humanas, como elementos distintos de las fuerzas naturales, todavía están ocultas a los observadores, tanto a la inspección de nuestros congéneres como a nuestra introspección.

Debemos a Kant la máxima clarificación de estos oscuros temas y a su perspicaz aseveración de que la libertad no es más asequible al sentido íntimo, y dentro del campo de la experiencia interior, de lo que lo es a los sentidos que nos permiten conocer y comprender el mundo. Sea operativa o no la causalidad en el ámbito de la naturaleza y del universo, sin duda es una categoría mental que sirve para poner en orden todos los datos sensoriales, sea cual fuere su naturaleza, y esto es lo que hace posible la experiencia. De aquí se deduce que la antinomia entre libertad práctica y no-libertad teórica, ambas igualmente axiomáticas en sus campos respectivos, no sólo se refiere a una dicotomía entre ciencia y ética, sino que además está presente en las experiencias cotidianas que son el punto de partida tanto de la ética como de la ciencia. No es la teoría científica, sino el pensamiento mismo en su estado precientífico y prefilosófico, lo que parece disolver en la nada la libertad sobre la que se basa nuestra conducta práctica. En el momento en que reflexionamos sobre un acto que se llevó a cabo con la idea de que nuestro yo es un agente libre, parece que ese acto queda bajo el dominio de dos clases de causalidad: de una parte, la de la motivación interior y, de otra, la del principio de causalidad que gobierna el mundo exterior. Kant salvó a la libertad de este doble ataque, porque distinguió entre una razón «pura» o teórica y una «razón práctica», cuyo centro es el libre albedrío, por lo que es importante recordar que el agente poseedor de libre albedrío —de importancia suma en la práctica— nunca aparece en el mundo de los fenómenos, en el mundo exterior de nuestros cinco sentidos, ni en el campo de la percepción interior, con la que cada uno se capta a sí mismo. Esta solución, que contrapone el dictado de la voluntad y la comprensión de la ra-

zón, tiene su ingenio y hasta puede bastar para establecer una ley moral, cuya consistencia lógica en nada sea inferior a las leyes naturales. Pero de poco vale para eliminar la mayor y la más peligrosa de las dificultades, es decir, que el pensamiento mismo, en su forma teórica como en su forma preteórica, hace desaparecer a la libertad, además de que ha de resultar extraño que la facultad de la volición, cuya actividad esencial consiste en dictar y mandar, tenga que ser el refugio de la libertad.

En el campo político, el problema de la libertad es crucial y ninguna teoría política puede despreocuparse de que este problema haya conducido al «bosque oscuro en el que la filosofía perdió su camino».[2] A continuación analizaremos la causa de esa oscuridad: ocurre que el fenómeno de la libertad de ningún modo se muestra en el reino del pensamiento; además, ni la libertad ni su opuesto se experimentan en el diálogo interno del yo, en cuyo transcurso se suscitan las grandes preguntas filosóficas y metafísicas; por último, la tradición filosófica —cuyo origen en este sentido discutiremos luego— distorsionó, en lugar de aclarar, la idea misma de libertad tal como se da en la experiencia humana, transportándola de su terreno original, el campo de la política y los asuntos humanos en general, a un espacio interior, la voluntad, donde se iba a abrir a la introspección. Como una primera justificación preliminar de este enfoque se puede señalar que históricamente el problema de la libertad ha sido la última de las grandes preguntas metafísicas tradicionales —como el ser, la nada, el alma, la naturaleza, el tiempo, la eternidad y otras— que llegó a convertirse en un tópico de la investigación filosófica. No existe preocupación por el tema de la libertad en toda la historia de la gran filosofía desde los presocráticos hasta Plotino, el último filósofo antiguo. La libertad hizo su aparición primera en nuestra tradición filosófica cuando la experiencia de la conversión religiosa —primero la de Pablo y después la de Agustín— le dio lugar.

El campo en el que siempre se conoció la libertad, sin duda no como un problema sino como un hecho de la vida diaria, es el espacio político. Todavía hoy, lo sepamos o no, el problema de la política y el hecho de que el hombre sea un ser dotado de la posibilidad de obrar tiene que estar vívido sin cesar en nuestra mente cuando hablamos del problema de la libertad, por-

que la acción y la política, entre todas las capacidades y posibilidades de la vida humana, son las únicas cosas en las que no podemos siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe, y apenas si podemos abordar un solo tema político sin tratar, implícita o explícitamente, el problema de la libertad del hombre. Además, el de la libertad no es uno más entre los muchos problemas y fenómenos del campo político propiamente dicho, como lo son la justicia, el poder o la igualdad; muy pocas veces constituida en el objetivo directo de la acción política —sólo en momentos de crisis o de revolución—, la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción.

Esta libertad que damos por sentada en toda teoría política, y que incluso quienes son partidarios de la tiranía deben tomar en cuenta, es la antítesis misma de la «libertad interior», el espacio interno en el que los hombres pueden escapar de la coacción externa y *sentirse* libres. Tal sentimiento íntimo se mantiene sin manifestaciones externas y en consecuencia es políticamente irrelevante por definición. Sea cual sea su legitimidad, y por mucha que haya sido la elocuencia de la Baja Antigüedad al describirlo, históricamente es un fenómeno tardío y en su origen fue el resultado de un apartamiento del mundo, en el que las experiencias mundanas se transformaban en experiencias internas del yo. Las experiencias de la libertad interior son derivativas, porque siempre presuponen un apartamiento del mundo, lugar en que se niega la libertad, para encontrar refugio en una interioridad a la que nadie más tiene acceso. El espacio interior en el que el yo se protege del mundo no se debe confundir con el corazón o la mente, que existen y funcionan, ambos, sólo en interrelación con el mundo. Ni el corazón ni tampoco la mente, sino la interioridad como espacio de libertad absoluta dentro del propio yo fue lo que se descubrió a fines de la Antigüedad, por obra de quienes no tenían lugar propio en el mundo y, por consiguiente, carecían de una condición mundana a la que, desde tiempos remotos hasta casi mediados del siglo XIX, todos consideraron como requisito previo para la libertad.

El carácter derivativo de esta libertad interior, o de la teoría de que «la región apropiada de la libertad humana» es el «dominio interno de la conciencia»,[3] se muestra con mayor limpidez si acudimos a sus orígenes. En este sentido son representativos no el individuo moderno con su deseo de desplegarse, desarrollarse y expandirse, con su miedo justificado a que la sociedad se lleve lo mejor de su individualismo, con su insistencia enfática «en la importancia del genio» y la originalidad, sino los sectarios populares y popularizantes de la Baja Antigüedad, que apenas si tenían en común con la filosofía algo más que el nombre. De este modo, los argumentos más persuasivos para la superioridad absoluta de la libertad interior se pueden encontrar aún en un ensayo de Epicteto,[4] que empieza por determinar que es libre aquel que vive como quiere, una definición que extrañamente se hace eco de un juicio tomado de la *Política* de Aristóteles, donde la afirmación «libertad significa hacer lo que uno quiere» está en boca de quienes no saben lo que es la libertad.[5] Epicteto demuestra a continuación que el hombre es libre si se limita a lo que está en su mano, si no alcanza un ámbito en el que se le puedan poner obstáculos.[6] La «ciencia de la vida»[7] consiste en saber distinguir entre el mundo exterior, sobre el cual el sujeto no tiene poder, y el yo, del que puede disponer en la medida en que le parezca adecuado.[8]

Desde el punto de vista histórico, es interesante anotar que la aparición del problema de la libertad en la filosofía de Agustín estuvo precedida por el intento consciente de separar la noción de libertad de la de política, para llegar a una formulación a través de la cual se pudiera ser esclavo en el mundo y, no obstante, libre. Sin embargo, la libertad de Epicteto, que consiste en estar libre de los propios deseos, conceptualmente no es más que una inversión de las nociones políticas corrientes en la Antigüedad, y el medio político que servía de fondo para todo ese cuerpo de filosofía popular, la evidente declinación de la libertad en la etapa final del Imperio Romano, se manifiesta a sí misma aún con el claro papel en el que nociones como poder, dominio y propiedad tienen su espacio. Según el criterio antiguo, el hombre podía liberarse a sí mismo de la necesidad sólo a través del poder sobre otros hombres, y podía ser libre sólo si tenía un lugar, un hogar en el mundo. Epicteto transportó esas

relaciones mundanas a las relaciones con el propio yo del hombre, y así descubrió que ningún poder es tan absoluto como el que el hombre ejerce sobre sí mismo, y que el espacio interior en el que el hombre lucha y se somete a sí mismo es por completo suyo, es decir está protegido de las interferencias externas con mayor seguridad que cualquier lugar en el mundo.

Por todo esto, a pesar de la gran influencia que el concepto de una libertad interior no política, ejerció en la tradición del pensamiento, no parece aventurado decir que el hombre no sabrá nada de la libertad interior, si antes no tiene, como una realidad mundana tangible, la experiencia de su condición de ente libre. Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en la relación con nosotros mismos. Antes de que se convirtiera en un atributo del pensamiento o en una cualidad de la voluntad, la libertad se entendió como la condición del hombre libre, la que le permitía marcharse de su casa, salir al mundo y conocer a otras personas de palabra y obra. Esta libertad estaba claramente precedida por la liberación: para ser libre el hombre tiene que haberse liberado de las necesidades de la vida. Pero la condición de libre no se sigue automáticamente del acto de liberación. La libertad necesitaba, además de la mera liberación, de la compañía de otros hombres que estuvieran en la misma situación y de un espacio público común en el que se pudiera tratarlos, en otras palabras, un mundo organizado políticamente en el que cada hombre libre pudiera insertarse de palabra y obra.

Es obvio que la libertad no caracteriza a toda forma de relación humana ni a todo tipo de comunidad. Donde los hombres viven juntos pero sin formar una entidad política —por ejemplo, en las sociedades tribales o dentro de su propio hogar—, los factores que rigen sus acciones y su conducta son las necesidades vitales y la preservación de la vida, y no la libertad. Además, ya que el mundo hecho por el hombre no es el escenario de la acción y de la palabra —como en las comunidades agobiadas por gobiernos despóticos, donde los integrantes están limitados a la estrechez del hogar y así evitan la aparición de un ámbito público—, la libertad no tiene una realidad mundana. Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su

aparición. Sin duda, aun en tal caso ese espacio puede existir en el corazón de los hombres como deseo, voluntad, esperanza o anhelo; pero el corazón del hombre, como todos sabemos, es un lugar muy oscuro, y lo que ocurra en sus repliegues mal podría recibir el nombre de hecho demostrable. La libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda.

Con todo, precisamente esta coincidencia de política y libertad es lo que no podemos dar por sentado a la luz de nuestra presente experiencia política. El surgimiento del totalitarismo, su presunción de haber subordinado todas las esferas de la vida a las demandas de la política y su reiterada ignorancia de los derechos civiles, sobre todo de los derechos de privacidad y del derecho a liberarse de la política, nos hace dudar no sólo de la coincidencia de la política y la libertad sino incluso de su compatibilidad misma. Nos inclinamos a creer que la libertad empieza donde termina la política, porque hemos visto que la libertad desaparecía cuando las llamadas consideraciones políticas se imponían a todo lo demás. Al fin y al cabo, ¿no estaba en lo cierto aquel credo liberal que decía «cuanta menos política, más libertad»? ¿No es verdad que cuanto menor sea el espacio ocupado por lo político, mayor será el campo que le quede a la libertad? Y por cierto, ¿no medimos con justeza el alcance de la libertad, en cualquier grupo social, por el espacio libre que garantiza a actividades en apariencia no políticas, a la libre empresa económica, a la libertad de enseñanza, de religión o de actividades culturales e intelectuales? ¿Como de una manera u otra todos creemos, no es verdad, que la política es compatible con la libertad sólo porque garantiza una posible liberación *de* la política y en la medida en que lo hace?

Esta definición de libertad política como libertad potencial de la política no nos ha llegado simplemente por nuestras experiencias cercanas; ha jugado un amplio papel en la historia de la teoría política. No tenemos que ir más allá de los pensadores políticos de los siglos XVII y XVIII, que con mucha frecuencia identificaron sencillamente la libertad política con la seguridad. El objetivo supremo de la política, «el fin del gobierno», era garantizar la seguridad; a su vez, la seguridad hacía posible la libertad, y la palabra «libertad» designaba una

quintaesencia de actividades que se producían fuera del campo político. Incluso Montesquieu, aunque de la esencia de la política tenía una opinión no diferente sino mucho más elevada que la de Hobbes o Spinoza, a veces podía igualar libertad política y seguridad.[9] El nacimiento de las ciencias políticas y sociales en los siglos XIX y XX amplió incluso la brecha entre libertad y política, porque el gobierno, que desde principios de la época moderna se había identificado con el dominio total de lo político, pasó a ser considerado como el protector oficial del proceso vital —más que de la libertad—, de los intereses de la sociedad y de sus individuos. El criterio decisivo siguió siendo la seguridad, pero no la seguridad individual, antítesis de la «muerte violenta», como en Hobbes (en quien la condición de toda libertad es estar libre del miedo), sino una seguridad que permitiera un desarrollo inalterado del proceso vital de la sociedad como un todo. Este proceso vital no está ligado a la libertad, sino que sigue su propia necesidad inherente, y sólo se le puede llamar libertad en el sentido en que hablamos de una corriente que fluye sin impedimentos. En esta concepción, la libertad no es el objetivo no político de la política sino un fenómeno marginal, que en cierto modo configura el límite que el gobierno no debe sobrepasar, a menos que estén en juego la vida misma y sus propensiones y necesidades.

Así es como además de nosotros, que tenemos razones propias para desconfiar de la política en el campo de la libertad, toda la época moderna establece una separación entre libertad y política. Puedo remontarme más aún en el tiempo y evocar antiguos recuerdos y tradiciones. El concepto de libertad premoderno y secular insistió, sin duda, en separar la libertad de los súbditos y cualquier participación directa en el gobierno; «las prerrogativas y la libertad consistían en tener el gobierno de unas leyes por las cuales la vida y los bienes del pueblo fueran del pueblo mismo y no por participar en el gobierno, que es algo que no le corresponde», como resumió Carlos I en su discurso desde el patíbulo. No era por un deseo de libertad por lo que el pueblo al fin pedía participar en el gobierno o introducirse en el campo político, sino porque desconfiaba de los que tenían poder sobre sus vidas y sus bienes. Además, el concepto cristiano de libertad política surgió de la sospecha de los pri-

meros cristianos ante el campo público como tal, y de la hostilidad que hacia él sentían, y de que querían desentenderse de él para ser libres. Y esta libertad cristiana destinada a lograr la salvación estuvo precedida, como hemos visto, por la actitud de abstención de los filósofos ante la política, a modo de requisito previo para la forma de vida suprema y más libre, la *vita contemplativa.*

A pesar de la enorme carga de esta tradición, y a pesar de la quizá más significativa premura de nuestras propias experiencias, que presionan en la dirección de un divorcio entre libertad y política, pienso que el lector puede creer que ha leído una trivialidad cuando dije que la *raison d'être* de la política es la libertad y que esa libertad se experimenta sobre todo en el hacer. A continuación no haré más que reflexionar sobre esta vieja perogrullada.

2

La libertad como elemento relacionado con la política no es un fenómeno de la voluntad. No nos enfrentamos con el *liberum arbitrium*, una libertad de elección que juzga y decide entre dos cosas dadas, una buena y una mala, y cuya elección está predeterminada por un motivo que sólo se puede aducir para iniciar su puesta en práctica: «Y por eso, ya que no puedo demostrar que soy un amante, / para pasar estos bellos días corteses, / estoy decidido a demostrar que soy un villano, / y que odio los placeres ociosos de estas jornadas.» Más bien, para seguir con Shakespeare, se trata de la libertad de Bruto: «Esto será así o moriremos por ello», es decir, la libertad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado, ni siquiera como objeto de conocimiento o de imaginación, y que por tanto, en términos estrictos, no se podía conocer. La acción, para ser libre, ha de estar libre de motivaciones, por una parte, y de su presunta finalidad como efecto predecible, por otra. Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos. En cuanto está determi-

nada, la acción viene guiada por una finalidad futura cuyo carácter deseable ha captado el intelecto antes de que la voluntad lo quiera, de modo que el intelecto pone en marcha a la voluntad, pues sólo ella puede inducir a la acción, para decirlo con una paráfrasis de la descripción característica que de este proceso hizo Duns Escoto.[10] La finalidad de la acción varía y depende de las circunstancias cambiantes del mundo; reconocer la finalidad no es una cuestión de libertad, sino de juicio erróneo o acertado. La voluntad, vista como una facultad humana diversa y separada, se pliega al juicio, es decir, al conocimiento de la buena finalidad, y entonces ordena su ejecución. El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza.

En la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la voluntad —aunque necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular—, sino que surge de algo por completo diferente que, siguiendo el famoso análisis de las formas de gobierno hecho por Montesquieu, llamaré principio. Los principios no operan desde dentro del yo como lo hacen los motivos —«mi propia deformidad» o «mi buen aspecto»—; por decirlo así, se inspiran desde fuera, y son demasiado generales para indicar metas particulares, aunque cada fin particular se puede juzgar a la luz de este principio, una vez que la acción está en marcha. A diferencia del juicio intelectual que precede a la acción, y a diferencia del mandato de la voluntad que la pone en marcha, el principio inspirador se manifiesta por entero sólo en el acto mismo de la ejecución; no obstante, mientras los méritos del juicio pierden su validez y la fuerza de la voluntad que da las órdenes se agota a sí misma en el curso de la acción, ejecutada por el juicio y la voluntad sumados, el principio inspirador no pierde fuerza ni validez en la ejecución. A diferencia de su fin, el principio de una acción se puede repetir una y otra vez, es inagotable, y a diferencia de su motivo, la validez de un principio es universal, no está unida ni a una persona ni a un grupo particulares. Sin embargo, la manifestación de los principios sólo se produce a través de la acción, pues resultan evidentes en el mundo mientras la acción dura, pero no después. Esos principios son honor o gloria, amor de la igualdad —al que Montesquieu llamaba virtud, dis-

tinción o supremacía, lo que los griegos expresaban con su ἀεὶ ἀριστεύειν («esforzarse siempre para hacer lo mejor y ser el mejor»)— y también miedo, desconfianza u odio. La libertad o sus opuestos aparecen en el mundo cuando estos principios se actualizan; la apariencia de libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora. Los hombres *son* libres —es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad— mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa.

La libertad como elemento inherente a la acción quizá esté mejor ilustrada por el concepto de *virtù* de Maquiavelo, en el que se denota la excelencia con que el hombre responde a las oportunidades ofrecidas por el mundo bajo la forma de la *fortuna*. Su significado se expresa mejor con el término «virtuosismo», es decir, la superioridad que atribuimos en las artes interpretativas (distintas de las artes creativas del hacer), en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado la existencia. La calidad de virtuosismo de la *virtù* de Maquiavelo en cierta medida nos recuerda el hecho —desconocido por este personaje— de que los griegos siempre usaron metáforas como la de tocar la flauta, bailar, curar y navegar para diferenciar las políticas de las demás actividades, o sea que tomaron sus comparaciones de las artes en las que es decisivo el virtuosismo en la ejecución.

Como toda acción contiene un elemento de virtuosismo, y ya que el virtuosismo es la excelencia que adjudicamos a las artes de la ejecución, a menudo se ha definido a la política como un arte. Es obvio que ésta no es una definición sino una metáfora, y la metáfora se vuelve falsa por completo si caemos en el error común de mirar el Estado o el gobierno como una obra de arte, como una especie de obra maestra colectiva. En el sentido de las artes creativas, que producen algo tangible y cosifican el pensamiento humano hasta el punto de que la cosa producida posee una existencia propia, la política es la antítesis exacta de un arte, lo que —dicho sea al pasar— no significa que sea una ciencia. La continuidad de la existencia de las instituciones políticas, por bien o mal diseñadas que estén, depende de los hombres de acción; su conservación se consigue

por los mismos medios que les dieron el ser. La existencia independiente señala a la obra de arte como un producto del hacer; la dependencia total de actos posteriores para conservar su existencia define al Estado como un producto de la acción.

Aquí la cuestión no es que el artista creativo es libre en el proceso de creación, sino que el proceso creativo no se desarrolla en público y no está destinado a mostrarse al mundo. De aquí que el elemento de libertad, sin duda presente en las artes creativas, permanezca oculto; el libre proceso creativo no es lo que se muestra e interesa por fin al mundo, sino la obra de arte en sí misma, el producto final del proceso. Por el contrario, las artes interpretativas tienen una considerable afinidad con la política. Los intérpretes —bailarines, actores, instrumentistas y demás— necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse; para unos y otros es preciso un espacio público organizado donde cumplir su «trabajo», y unos y otros dependen de los demás para la propia ejecución. No se debe dar por sentado que existe tal espacio de presentaciones en todos los casos en que los hombres vivan reunidos en una comunidad. La *pólis* griega fue, en tiempos, precisamente esa «forma de gobierno» que daba a los hombres un espacio para sus apariciones, un espacio en el que podían actuar, una especie de teatro en el que podía mostrarse la libertad.

Usar el vocablo «político» en el sentido de la *pólis* griega no es arbitrario ni forzado. No sólo etimológicamente y no sólo para las personas cultas, esta palabra —que en todas las lenguas europeas deriva de la organización griega, históricamente única, de la ciudad-estado— trae el eco de las experiencias de una comunidad que fue la primera en descubrir la esencia y el ámbito de lo político. Sin duda, es difícil e incluso engañoso hablar de política y de sus principios internos sin recurrir hasta cierto punto a las experiencias de la Antigüedad griega y romana; esto ocurre por la sencilla razón de que ni antes ni después los hombres jamás pensaron con tanta hondura sobre la actividad política ni confirieron tanta dignidad a ese campo. En lo que se refiere a la relación entre libertad y política, existe la razón adicional de que sólo las comunidades políticas antiguas se fundaron con el fin expreso de servir a los libres, a los

que no eran esclavos ni estaban sometidos a la coacción de otros, ni eran trabajadores apremiados por las necesidades de la vida. Entonces, si comprendemos lo político en el sentido de la *pólis*, su objetivo o *raison d'être* sería el de establecer y conservar un espacio en el que pueda mostrarse la libertad como virtuosismo: es el campo en el que la libertad es una realidad mundana, expresable en palabras que se pueden oír, en hechos que se pueden ver y en acontecimientos sobre los que se habla, a los que se recuerda y convierte en narraciones antes de que, por último, se incorporen al gran libro de relatos de la historia humana. Lo que ocurre en ese espacio de apariencias es por definición político, aun cuando no sea un producto directo de la acción. Lo que queda fuera, como las grandes gestas de los imperios bárbaros, puede ser impresionante y digno de mención, pero no es político, en términos estrictos.

Cualquier intento de derivar el concepto de libertad de las experiencias habidas en el campo político suena extraño y sorprendente, porque todas nuestras teorías en estos temas están dominadas por la idea de que la libertad es un atributo de la voluntad y del pensamiento, más que de la acción. Y esta prioridad no deriva sólo de la idea de que cada acto ha de estar precedido psicológicamente por un acto cognoscitivo del intelecto y por una orden de la voluntad para llevar adelante su decisión sino también, y quizá incluso en primer lugar, porque se considera que la «libertad perfecta es incompatible con la existencia de la sociedad», y que en su perfección sólo se puede tolerar fuera del campo de los asuntos humanos. Este argumento tan repetido no sostiene —lo que quizá es verdad— que es parte de la naturaleza del pensamiento una necesidad de libertad mayor que la de cualquier otra actividad humana, sino más bien que el pensamiento en sí mismo no es peligroso, de modo que sólo la acción necesita ser restringida: «Nadie pretende que las acciones sean tan libres como las opiniones.»[11] Sin duda se trata de uno de los dogmas fundamentales del liberalismo, que, a pesar de su nombre, ha hecho lo suyo para apartar la idea de libertad del campo político. Según esa misma filosofía, la política debe ocuparse casi con exclusividad del mantenimiento de la vida y de la salvaguardia de sus intereses. Pues bien, cuando la vida está en juego, por definición, las acciones están bajo el imperati-

vo de la necesidad, y el campo adecuado para ocuparse de las necesidades vitales es la gigantesca y siempre creciente esfera de la vida social y económica, cuya administración proyectó su sombra en el espacio político desde el principio mismo de la Edad Moderna. Sólo los asuntos exteriores parecen constituir todavía un espacio puramente político, porque las relaciones entre los países aún albergan hostilidades y simpatías que no se pueden reducir a factores económicos. Incluso en este caso la tendencia más fuerte es la de considerar los problemas internacionales de las potencias y sus rivalidades como algo que, en última instancia, surge de factores e intereses económicos.

No obstante, así como aún creemos que decir «la libertad es la *raison d'être* de la política» no es más que una perogrullada, a pesar de todas las teorías y tendencias, de igual manera, a pesar de nuestra aparentemente exclusiva preocupación por la vida, todavía es algo consabido que el valor es una de las virtudes políticas cardinales, aunque —si todo esto fuera cuestión de coherencia, que obviamente no lo es— tendríamos que ser los primeros en condenar el valor como un desdén tonto y hasta perverso de la vida y de sus intereses, es decir, de lo que se considera el más alto de todos los bienes. Valor es una palabra grande, y no me refiero al que desea la aventura y que con gusto arriesga la vida para poder sentirse vivo de ese modo tan total e intenso que sólo se puede experimentar ante el peligro y la muerte. La temeridad es tan poco respetuosa de la vida como la cobardía. El valor, al que, con todo, consideramos indispensable para la acción política, y al que Churchill cierta vez definió como «la primera de las cualidades humanas, porque es la que garantiza todas las demás», no recompensa nuestro sentido individual de la vitalidad, sino que lo exige de nosotros la naturaleza misma del ámbito público. Este mundo nuestro, porque existía desde antes de nuestras vidas y está destinado a sobrevivirnos, sencillamente no puede permitirse otorgar la preocupación máxima a las vidas individuales y a los intereses con ellas conectados; como tal, el ámbito público implica el contraste más agudo posible respecto de nuestro ámbito privado, donde, en la protección de la familia y del hogar, todo se remite a asegurar el proceso vital y debe servir para eso. Se necesita valor incluso para abandonar la seguridad protectora de

nuestras cuatro paredes y entrar en el campo público, no por los peligros particulares que puedan estar esperándonos, sino porque hemos llegado a un campo en el que la preocupación por la vida ha perdido su validez. El valor libera a los hombres de su preocupación por la vida y la reemplaza por la de la libertad del mundo. El valor es indispensable porque en política lo que se juega no es la vida sino el mundo.

3.

Es evidente que esta noción de interdependencia de libertad y política está en contradicción con las teorías sociales de la época moderna. Infortunadamente, no se deduce de esto que sólo necesitamos volver a las tradiciones y teorías antiguas, premodernas. En realidad, el mayor escollo para llegar a comprender lo que es la libertad surge del hecho de que no nos sirve de ayuda una simple vuelta a la tradición, y en especial a lo que solemos llamar la gran tradición. Tanto el concepto filosófico de libertad tal como apareció en la Baja Antigüedad —época en que la libertad se convirtió en un fenómeno de pensamiento por el que el hombre podía, por decirlo así, analizarse fuera del mundo—, como la idea cristiana y moderna de libre albedrío carecen de base en la experiencia política. Nuestra tradición filosófica es casi unánime al sostener que la libertad empieza cuando los hombres dejan el campo de la vida política ocupado por la mayoría, y que no se experimenta en asociación con otros sino en interrelación con el propio yo, ya sea bajo la forma de un diálogo interior al que, desde Sócrates, se llama pensamiento, o de un conflicto interno del yo, la lucha interior entre lo que quiero y lo que hago, cuya dialéctica devastadora hizo conocer, primero a Pablo y después a Agustín, los equívocos y las impotencias del corazón humano.

Para la historia del problema de la libertad, la tradición cristiana sin duda se convierte en el factor decisivo. Casi automáticamente igualamos la libertad con el libre albedrío, es decir, con una facultad virtualmente desconocida para la Antigüedad clásica. La voluntad, tal como el cristianismo la descubrió, tiene tan poco en común con las capacidades bien conocidas de desear

una cosa, esforzarse por ella y tenerla como meta que llamó la atención sólo después de haberse puesto en conflicto con esas capacidades. Si la libertad de hecho no fuera más que un fenómeno de la voluntad, tendríamos que deducir que los antiguos no la conocían. Es obvio que esto es absurdo, pero si alguien quisiera afirmarlo, podría argumentar lo antes dicho: que la idea de libertad no desempeñó ningún papel en la filosofía anterior a Agustín. La causa de este hecho sorprendente es que, en la Antigüedad griega y en la romana, la libertad era un concepto exclusivamente político, en sentido estricto la quintaesencia de la ciudad-estado y de la ciudadanía. Nuestra tradición filosófica del pensamiento político, empezando por Parménides y Platón, se fundó de modo explícito en la oposición a esa *pólis* y a su ciudadanía. La forma de vida elegida por el filósofo se entendía como antítesis de βίος πολιτικός, forma política de vida. Por tanto, la libertad, el centro mismo de la política tal como la entendían los griegos, era una idea que casi por definición no entraba en el marco de la filosofía griega. Sólo cuando los primeros cristianos —Pablo en especial— descubrieron un tipo de libertad que no tenía relación con la política, el concepto de libertad pudo entrar en la historia de la filosofía. La libertad se convirtió en uno de los problemas principales de la filosofía cuando se tuvo de ella la experiencia de algo que ocurría en la interrelación de uno mismo y su propio yo, y fuera de la interrelación de los hombres. El libre albedrío y la libertad se convirtieron en sinónimos,[12] y la presencia de la libertad se experimentó en la soledad total, «donde ningún hombre puede evitar la acalorada discusión en que cada uno está empeñado consigo mismo», el conflicto mortal que se produce en la «morada íntima» del alma y en la oscura «cámara del corazón».[13]

La Antigüedad clásica no carecía de experiencia en los fenómenos de la soledad; supo muy bien que el hombre solitario ya no es uno sino dos en uno, que la relación entre uno y su propio yo empieza en el momento en que la interrelación de una persona y sus congéneres se ha interrumpido por cualquier razón. Además de este dualismo que es la condición existencial del pensamiento, la filosofía clásica desde Platón insistió en un dualismo entre alma y cuerpo, en el que la facultad humana del movimiento se asignó al alma, de la que se suponía que movía

al cuerpo y a sí misma, y aún dentro del alcance del pensamiento platónico se interpretó esta facultad como un dominio del alma sobre el cuerpo. Con todo, la soledad agustiniana de «acalorada discusión» dentro del alma misma era desconocida por completo, porque la lucha en la que él estaba empeñado no era una disputa entre razón y pasión, entre entendimiento y θυμός,[14] es decir, entre dos facultades humanas diferentes, sino que era un conflicto dentro de la propia voluntad. Y esta dualidad dentro de la facultad misma se conoció como la característica del pensamiento, como el diálogo que el sujeto sostiene con su yo. En otras palabras, el dos en uno de la soledad que pone en marcha el proceso del pensamiento tiene el efecto opuesto sobre la voluntad: la paraliza y la cierra dentro de sí misma; querer en soledad es siempre *velle* y *nolle*, querer y no querer al mismo tiempo.

El efecto paralizante que la voluntad parece ejercer sobre sí misma es tanto más sorprendente cuanto que su propia y evidente esencia es la de mandar y ser obedecida. Por consiguiente, parece ser una «monstruosidad» que el hombre pueda darse una orden a sí mismo y no ser obedecido, una monstruosidad que sólo se puede explicar por la presencia simultánea de un yo-quiero y un yo-no-quiero.[15] Sin embargo, esto ya es una interpretación de Agustín; el hecho histórico es que el fenómeno de la voluntad originalmente se manifestó en la experiencia de que yo no hago lo que querría, la experiencia de que existe un quiero-y-no-puedo. Lo que la Antigüedad desconocía no era que existe un posible sé-pero-no-quiero, sino que quiero y puedo no son la misma cosa: *non hoc est velle, quod posse.*[16] Desde luego que el quiero-y-puedo era muy familiar para los antiguos. Sólo debemos recordar cuánto insistió Platón en que sólo los que sabían cómo gobernarse a sí mismos tenían el derecho de gobernar a otros y estaban liberados de la obligación de obediencia. Es verdad que el autocontrol ha seguido siendo una de las virtudes específicamente políticas, siquiera porque es un fenómeno notable de virtuosismo, en el que quiero y puedo deben estar tan bien afinados que, en la práctica, coincidan.

De haber conocido un posible conflicto entre lo que puedo y lo que quiero, la filosofía antigua sin duda habría comprendido el fenómeno de la libertad como una cualidad inherente del

puedo, o quizá la habría definido como la coincidencia del quiero y puedo; con seguridad no la habría pensado como un atributo del quiero o querría. Este juicio no es una especulación vacua; incluso el conflicto euripideo entre razón y θυμός, ambos presentes a la vez en el alma, es un fenómeno relativamente tardío. Más típica —y más importante en nuestro contexto— era la convicción de que la pasión puede cegar a la razón humana, pero que, una vez que la razón ha conseguido hacerse oír, no existe pasión que impida al hombre hacer lo que él *sabe* que está bien. Esta convicción todavía está subyacente en Sócrates, cuando dice que la virtud es un tipo de conocimiento, y nuestro asombro ante la idea de que alguien pueda haber pensado alguna vez que la virtud era «racional», que se podía aprender y enseñar, nace de nuestra familiaridad con una voluntad que está dividida, que quiere y no-quiere al mismo tiempo, mucho más que de cualquier enfoque perspicaz sobre la presunta impotencia de la razón.

En otras palabras, voluntad, fuerza de voluntad y ansias de poder son para nosotros ideas casi idénticas; consideramos que la sede del poder es la facultad de la volición tal como la conoce y experimenta el hombre en su relación consigo mismo. Y por esta fuerza de voluntad hemos desvirtuado no sólo nuestro razonamiento y nuestras facultades cognoscitivas sino también otras facultades más «prácticas». Pero incluso para nosotros está claro que, según lo expresa Píndaro, «éste es el mayor peligro: poner los pies más allá de lo bueno y lo bello que se conoce [obligado por la necesidad]».[17] La necesidad que me impide hacer lo que sé y quiero puede provenir del mundo, de mi propio cuerpo, de una insuficiencia de talentos, dones y cualidades que el hombre recibe al nacer, y sobre los que cada uno tiene el mismo poder que sobre las demás circunstancias; todos esos factores, sin excluir los psicológicos, condicionan a la persona desde fuera en la medida en que el quiero y el sé, es decir, el yo mismo, están implicados; el poder que se enfrenta a estas circunstancias, que libera, por así decirlo, el querer y el saber de su servidumbre ante la necesidad es el puedo. Sólo cuando el quiero y el puedo coinciden se concreta la libertad.

Existe otra forma más de comparar nuestra actual idea del libre albedrío, nacida de un dilema y formulada, en lenguaje filo-

sófico, con las experiencias de libertad más antiguas y estrictamente políticas. En la restauración del pensamiento político que acompañó el nacimiento de la Edad Moderna es posible distinguir entre los pensadores que de verdad pueden llamarse padres de la «ciencia» política, porque se guiaron por los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales —su representante máximo es Hobbes—, y los que, más o menos impertérritos ante estos desarrollos típicamente modernos, se volvieron hacia el pensamiento político de la Antigüedad, no por una predilección por el pasado como tal sino sólo porque la separación entre la Iglesia y el Estado, entre religión y política, había dado lugar a un campo independiente secular y político desconocido desde la caída del Imperio Romano. El mayor representante de este secularismo político fue Montesquieu, quien, aunque indiferente a los problemas de una naturaleza filosófica estricta, sabía muy bien que el concepto cristiano y el filosófico de libertad eran poco adecuados para los objetivos políticos. Para librarse de esa noción, estableció una diferencia expresa entre libertad filosófica y libertad política, una diferencia que consistía en que la filosofía sólo exige de la libertad el ejercicio de la voluntad (*l'exercice de la volonté*), independiente de las circunstancias y de la concreción de los objetivos que la voluntad se haya fijado. Por el contrario, la libertad política consiste en que cada uno pueda hacer lo que debe querer («*la liberté ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir*»: el énfasis se pone en *pouvoir*).[18] Para Montesquieu y para los antiguos era obvio que un sujeto no podía ser llamado libre cuando carecía de la capacidad de hacer, y no tenía importancia que ese fallo proviniera de circunstancias externas o internas.

He elegido el ejemplo del autocontrol porque para nosotros es un claro fenómeno de voluntad y de fuerza de voluntad. Los griegos, más que cualquier otro pueblo, reflexionaron sobre la moderación y la necesidad de domar el corcel del alma, y, sin embargo, nunca llegaron a ser conscientes de la voluntad como una facultad específica, separada de otras capacidades humanas. Históricamente, los hombres descubrieron la voluntad cuando experimentaron su impotencia y no su poder, cuando dijeron, con Pablo: «Porque en mí está presente la voluntad; pero cómo ejecutar lo que es bueno, no lo sé.» Es la

misma voluntad, se quejaba Agustín, para la que no era «una monstruosidad en parte querer y en parte no querer»; y aunque señala que es «una enfermedad de la mente», también admite que esa enfermedad es, por decirlo así, natural para una mente poseída por una voluntad: «Si la voluntad ordena que haya una voluntad, no manda sobre nadie sino sobre sí misma... Si la voluntad es cabal, ni siquiera se ordenará a sí misma ser, porque ya sería en ese caso.»[19] En otras palabras, si el hombre tiene una voluntad, siempre se verá como si hubiera dos voluntades presentes en la misma persona, luchando entre sí para prevalecer en su mente. Por tanto, la voluntad es a la vez poderosa e impotente, libre y sometida.

Cuando hablamos de impotencia y de los límites impuestos a la fuerza de voluntad, por lo común pensamos en la impotencia del hombre respecto del mundo circundante. Por tanto, tiene cierta importancia advertir que en esos testimonios tempranos la voluntad no se veía vencida por alguna arrolladora fuerza de la naturaleza o por las circunstancias; la discusión que suscitó su nacimiento no fue el conflicto entre lo singular y lo plural, ni la pelea entre el cuerpo y el alma. Por el contrario, la relación entre mente y cuerpo era para Agustín incluso el ejemplo notorio del enorme poder inherente a la voluntad: «La mente manda al cuerpo, y el cuerpo obedece al instante; la mente se manda a sí misma y encuentra resistencia.»[20] El cuerpo representa en este contexto el mundo exterior y en ningún aspecto es idéntico al yo del sujeto. Dentro del yo de cada uno, en la «morada interior» (*interior domus*), donde Epicteto creía aún que el hombre era el amo absoluto, fue donde estalló el conflicto del hombre consigo mismo y donde la voluntad fue derrotada. La fuerza de voluntad cristiana se descubrió como un órgano de autoliberación y de inmediato se la consideró deseable. Es como si el quiero paralizara de inmediato al puedo, como si en el instante en que los hombres *quisieron* la libertad, hubieran perdido su capacidad de *ser* libres. En el conflicto mortal entre las intenciones y los deseos mundanos, del que se supone que la fuerza de voluntad libera al yo, lo más deseable y adecuado que se podía conseguir era la opresión. A causa de la impotencia de la voluntad, de su incapacidad de generar poder genuino, de su constante derrota en la lucha con el yo, en

la que la fuerza del quiero se autoagotaba, el ansia de poder se convertía de inmediato en fuerza de opresión. Aquí sólo puedo aludir a las consecuencias fatales que para la teoría política tuvo la ecuación de libertad y capacidad humana de voluntad; fue una de las causas por las que aún hoy casi automáticamente identificamos el poder con la opresión o, al menos, con el dominio ejercido sobre los demás.

Sea como sea, lo que en general entendemos por voluntad y fuerza de voluntad surgió de ese conflicto entre un yo voluntarista y un yo activo, de la experiencia de un yo-quiero-y-*no*-puedo, lo que significa que el quiero —se quiera lo que se quiera— está sujeto al yo, le devuelve el ataque, lo estimula, lo incita o es eliminado por el yo. Por muy lejos que puedan llegar las ansias de poder, e incluso si alguien poseído por ellas empieza a conquistar el mundo entero, el quiero nunca se puede librar del yo; siempre permanece unido a él y, sin duda, bajo su dom nio. Esta dependencia del yo diferencia al quiero del pienso, que también se mueve entre el sujeto y su yo, pero en cuyo diálogo el yo no es el objeto de la activ dad del pensamiento. El hecho de que el quiero se haya vuelto tan hambriento de poder, de que la voluntad y las ansias de poder prácticamente se hayan identificado, quizá se deba a que se hayan experimentado por primera vez en su impotencia. De todos modos, la tiranía —única forma de gobierno que surge directamente del quiero— debe su crueldad ávida a un egotismo ausente por entero de las utópicas tiranías de la razón, con las que los filósofos querían coaccionar a los hombres y que concebían según el modelo del pienso.

He dicho que los filósofos mostraron por primera vez su interés en el problema de la libertad cuando la libertad, en lugar de experimentarse en el hacer y en la asociación con los demás, pasó a experimentarse en la voluntad y en la relación con el propio yo: en una palabra, cuando la libertad se había convertido en libre albedrío. Desde entonces, la libertad ha sido un problema filosófico de primer orden; como tal se aplicó al campo político, y así se convirtió también en un problema político. A causa del paso de la acción a la fuerza de voluntad, de la libertad como un estado de ser manifestado en acción al *liberum arbitrium*, el ideal de libertad dejó de ser el virtuosismo en el sentido que mencionamos antes y se convirtió en sobera-

nía, el ideal de un libre albedrío, independiente de los demás y, en última instancia, capaz de prevalecer ante ellos. El antepasado filosófico de nuestra actual idea política de libertad está todavía manifiesto en los escritores políticos del siglo XVIII, por ejemplo en Thomas Paine, cuando insistía en que «para que [el hombre] sea libre es suficiente que lo quiera», una idea que Lafayette aplicó a la nación-Estado: *«Pour qu'une nation soit libre, il suffit qu'elle veuille l'être.»*

Es evidente que estas palabras son un eco de la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau, que siguió siendo el representante más sólido de la teoría de la soberanía, por él derivada directamente de la voluntad, de modo que podía concebir un poder político según la misma imagen de una fuerza de voluntad individual. Argumentaba, para rebatir a Montesquieu, que el poder debe ser soberano, es decir, indivisible, porque «una voluntad dividida sería inconcebible». Rousseau no se desentendió de las consecuencias de ese individualismo extremo y sostuvo que en un Estado ideal «los ciudadanos no tienen comunicación los unos con los otros»; que, para evitar que se organicen facciones, «cada ciudadano debe pensar sólo sus propios pensamientos». En realidad, la teoría de Rousseau se refutó por la simple razón de que «es absurdo para la voluntad comprometerse a sí misma para el futuro»;[21] una comunidad fundada de veras en esa voluntad soberana se construiría no sobre arena sino sobre arenas movedizas. Toda la actividad política se lleva a cabo, y siempre fue así, dentro de un elaborado marco de lazos y conexiones para el futuro, como las leyes, las constituciones, los tratados y alianzas, que derivan en última instancia de la facultad de prometer y de mantener las promesas ante las incertidumbres esenciales del futuro. Además, un Estado en el que no hay comunicación entre los ciudadanos y donde cada hombre piensa sólo sus propios pensamientos es, por definición, una tiranía. Que la facultad de la voluntad y de la fuerza de voluntad en y por sí misma, sin conexión con otras facultades, es una capacidad esencialmente no política e incluso antipolítica, está quizá más manifiesto que en ninguna otra parte en los absurdos a los que se vio llevado Rousseau y en la extraña jovialidad con que los aceptó.

Políticamente, esta identificación de libertad y soberanía

es quizá la consecuencia más dañina y peligrosa de la ecuación filosófica de libertad y libre albedrío, ya que lleva a una negación de la libertad humana —es decir, si se comprende que, sean lo que sean, los hombres jamás son soberanos—, o bien a la idea de que la libertad de un hombre, de un grupo o de una entidad política se puede lograr sólo al precio de la libertad —o sea, la soberanía— de todos los demás. Dentro del marco conceptual de la filosofía tradicional es bien difícil comprender que la libertad y la no soberanía puedan coexistir o, para expresarlo de otra forma, que la libertad se pueda haber dado a los hombres a condición de la existencia de la no soberanía. En rigor, negar la libertad por la existencia de la no soberanía del hombre es tan poco realista como peligroso es creer que puede ser libre el individuo o el grupo sólo si es soberano. La famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre fue una ilusión que, además, no se puede mantener más que con instrumentos de violencia, es decir, con medios esencialmente no políticos. En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí mismo, o la «voluntad general» de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía.

4

Ya que todo el problema de la libertad surge para nosotros en el horizonte de las tradiciones cristianas, por una parte, y de una tradición originalmente antipolítica, por otra, nos resulta difícil comprender que pueda existir una libertad que no sea un atributo de la voluntad sino un accesorio del hacer y de la acción. Volvamos, pues, una vez más a la Antigüedad, es decir, a sus tradiciones políticas y prefilosóficas, no por motivos eruditos y tampoco para mantener la continuidad de nuestra tra-

dición, sino sólo porque en ella vemos una libertad experimentada en el proceso de actuar y que —aunque, por supuesto, la humanidad nunca perdió por completo esa experiencia— jamás se volvió a formular con la misma claridad clásica.

Sin embargo, por razones que mencionamos antes y que no podemos analizar aquí, comprender esta articulación en ningún otro espacio és más difícil que en los textos de los filósofos. Sin duda nos llevaría muy lejos tratar de destilar, por decirlo así, los conceptos pertinentes del cuerpo de la literatura no filosófica, de las obras poéticas, dramáticas, históricas y políticas, cuya formulación eleva las experiencias a un espacio de esplendor que no es el campo del pensamiento conceptual. Además, para nuestros fines eso es innecesario. Lo que la literatura antigua, tanto griega como latina, tiene que decirnos sobre estos asuntos está arraigado, en última instancia, en el hecho curioso de que tanto el griego como el latín disponen de dos verbos para denotar lo que nosotros expresamos con nuestro «actuar». Los dos vocablos griegos son ἄρχειν, empezar, guiar, y πράττειν, llevar algo a buen fin. Los verbos latinos correspondientes son *agere*, poner algo en movimiento, y *gerere*, voz difícil de traducir, que en cierto modo alude a la continuación duradera, sostenida, de actos pasados cuya consecuencia son las *res gestae*, los hechos y acontecimientos que llamamos históricos. En ambos casos la acción se desarrolla en dos escenarios diferentes; el primero es un principio por el cual algo nuevo llega al mundo. La palabra griega ἄρχειν, que abarca los campos de empezar, guiar y mandar, es decir, las cualidades sobresalientes del hombre libre, da testimonio de una experiencia en la que ser libre y la capacidad de empezar algo nuevo coincidían. La libertad, como diríamos hoy, se experimentó en la espontaneidad. El doble sentido de ἄρχειν indica que sólo pueden empezar algo nuevo los que ya mandaban (es decir, los jefes de familia que tenían mando sobre sus esclavos y sus familiares) y que así se liberaban de las necesidades de la vida para entregarse a empresas en tierras distantes o para desempeñarse como ciudadanos en la *pólis*; en ambos casos ya no gobernaban, sino que eran gobernantes entre gobernantes, se movían entre sus pares, cuya ayuda solicitaban como conductores en el caso de iniciar algo nuevo, de

poner en marcha una nueva empresa, porque sólo con la ayuda de los demás el ἄρχων, el gobernante, iniciador y jefe, podía actuar de verdad, πράττειν, llevar a buen fin lo que hubiera empezado a hacer.

En latín, ser libre y empezar también son conceptos relacionados, aunque de un modo distinto. La libertad romana era un legado transmitido por los fundadores de Roma al pueblo romano; su libertad estaba unida a ese comienzo establecido por los antepasados con la fundación de la ciudad, de cuyos asuntos debían ocuparse los descendientes, haciéndose cargo de las consecuencias, y cuyas fundaciones debían «aumentar». La suma de todos esos elementos son las *res gestae* de la República romana. Por consiguiente, la historiografía romana, en esencia tan política como la griega, nunca se contentó con la mera narración de las grandes hazañas y acontecimientos; a diferencia de Tucídides o de Heródoto, los historiadores romanos siempre se sintieron comprometidos con el comienzo de la historia romana, porque ese comienzo contenía el elemento auténtico de la libertad romana y por tanto constituía su historia política; fuera lo que fuese lo que iban a narrar, empezaban *ab urbe condita*, desde la fundación de la ciudad, la garantía de la libertad romana.

Ya he dicho que el antiguo concepto de libertad no desempeñaba ningún papel en la filosofía griega, precisamente por su exclusivo origen político. Es verdad que los escritores romanos se rebelaron a veces contra las tendencias antipolíticas de la escuela socrática, pero su extraña falta de talento filosófico al parecer les impidió encontrar un concepto teórico de libertad que fuera adecuado para sus propias experiencias y para las grandes instituciones libres existentes en la *res publica* romana. Si la historia de las ideas fuera tan consistente como sus historiadores a veces se figuran, tendríamos que tener aún menos esperanzas de encontrar una válida idea política de libertad en Agustín, el gran pensador cristiano y verdadero introductor del libre albedrío de Pablo, junto a sus perplejidades, en la historia de la filosofía. No obstante, en Agustín encontramos no sólo la discusión de la libertad como *liberum arbitrium* —aunque esta discusión se volvió decisiva para la tradición—, sino también una idea de concepción distinta de

su totalidad, que, característicamente, aparece en su único tratado político, *De Civitate Dei*, en el que, como es muy natural, Agustín habla basándose en experiencias romanas específicas más que en cualquier otra de sus obras, y la libertad está concebida no como una íntima disposición humana sino como una característica de la existencia del hombre en el mundo. El hombre no posee libertad porque con él, o mejor con su aparición en el mundo, aparece la libertad en el universo; el hombre es libre porque él mismo es un principio y fue creado una vez que el universo ya existía: «[*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*.»[22] Con el nacimiento de cada hombre se confirma este principio inicial, porque en cada caso llega algo nuevo a un mundo ya existente, que seguirá existiendo después de la muerte de cada individuo. El hombre puede empezar porque él *es* un comienzo; ser humano y ser libre son una y la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de empezar: la libertad.

Las fuertes tendencias antipolíticas de los primeros cristianos son tan familiares que la idea de un pensador cristiano que haya sido el primero en formular las implicaciones filosóficas de la antigua idea política de libertad nos resulta casi paradójica. La única explicación que viene a la cabeza es que Agustín era romano además de cristiano, y que en esta parte de su obra formuló la experiencia política central de la Antigüedad romana, que decía que la libertad fue el principio que se puso de manifiesto en el acto de fundación. No obstante, estoy convencida de que esta impresión variaría mucho si las palabras de Jesús de Nazareth se tomaran más seriamente en sus implicaciones filosóficas. Encontramos en el *Nuevo Testamento* una comprensión extraordinaria de la libertad y en especial del poder inherente a la libertad humana; pero la capacidad humana que corresponde a este poder, esa que, en palabras del Evangelio, es capaz de mover montañas, no es la voluntad sino la fe. El trabajo de la fe —su producto en realidad— es lo que los evangelistas llamaron «milagros», una palabra con diversos significados en el *Nuevo Testamento* y difícil de comprender. Podemos dejar de lado las dificultades y referirnos sólo a los pasajes en que los milagros son, sin duda, no hechos sobrenaturales sino sólo lo que todos los milagros —tanto los que hacen los hombres como los que

ejecuta un agente divino— siempre deben ser: interrupciones de alguna serie natural de acontecimientos, de algún proceso automático, en cuyo contexto constituyen lo absolutamente inesperado.

Es indudable que la vida humana, situada en la tierra, está rodeada de procesos automáticos, los procesos naturales terrestres que, a su vez, están rodeados por los procesos cósmicos, y que nosotros mismos estamos impulsados por fuerzas similares, en la medida en que también integramos una naturaleza orgánica. Además, nuestra vida política, a pesar de que es el campo de la acción, también discurre dentro de los que llamamos procesos históricos y que tienden a transformarse en algo tan automático y natural como los procesos cósmicos, aunque los hombres los hubieran puesto en marcha. La verdad es que el automatismo es inherente a todos los procesos, sea cual sea su origen, motivo por el cual ningún acto singular y ningún acontecimiento singular pueden, de una vez por todas, ni liberar ni salvar a un hombre, a un país o a la humanidad. En la naturaleza misma de los procesos automáticos a los que el hombre está sujeto, pero dentro y contra los cuales se puede afirmar a sí mismo gracias a la acción, se ve que sólo pueden significar la ruina para la vida humana. Una vez automatizados, los procesos históricos generados por el hombre no son menos dañinos que el proceso de la vida natural, que conduce a nuestros organismos y que, en sus propios términos, los biológicos, nos lleva desde el ser hasta el no-ser, desde el nacimiento hacia la muerte. Las ciencias históricas conocen a fondo los casos de civilizaciones petrificadas y sin remedio decadentes, en las que la destrucción parece prefijada, como una necesidad biológica, y ya que esos procesos históricos de estancamiento pueden durar y arrastrarse a lo largo de siglos, incluso ocupan el mayor de los espacios en la historia registrada; los períodos de libertad siempre fueron relativamente cortos en la historia de la humanidad.

Lo que por lo común permanece intacto en las épocas de petrificación y de ruina predestinada es la propia facultad de libertad, la capacidad cabal de empezar, lo que anima e inspira todas las actividades humanas y es la fuente oculta de producción de todas las cosas grandes y bellas. Pero mientras esta fuente permanece oculta, la libertad no es una realidad mun-

dana, tangible, es decir, no es política. La fuente de libertad sigue presente incluso cuando la vida política se ha petrificado y la acción política es impotente para interrumpir los procesos automáticos: por eso la libertad se puede confundir tan fácilmente con un fenómeno no político por su esencia; en tales circunstancias, la libertad no se experimenta como un modo de ser con su propia clase de «virtud» y virtuosismo, sino como un don supremo que sólo el hombre, entre todas las criaturas de la tierra, parece haber recibido, del que podemos encontrar huellas y signos en casi todas sus actividades, pero que, no obstante, se desarrolla por completo sólo cuando la acción ha creado su propio espacio mundano, en el que puede salir de su escondite, por decirlo así, y hacer su aparición.

Cada acto, visto no desde la perspectiva del agente sino desde la del proceso en cuyo marco se produce y cuyo automatismo interrumpe, es un «milagro», o sea algo que no se podía esperar. Si es verdad que la acción y el principio son esencialmente lo mismo, se deduce que una capacidad para hacer milagros debe, igualmente, estar dentro del ámbito de las facultades humanas. Esto suena más raro de lo que es en realidad. Dentro de la naturaleza misma de cada nuevo principio, irrumpe en el mundo como una «infinita improbabilidad» y, con todo, es ese mismo improbable infinito lo que en rigor constituye la propia estructura de todo lo que llamamos real. Nuestra existencia entera, después de todo, descansa sobre una cadena de milagros, por decirlo así: el nacimiento del planeta, el desarrollo de la vida orgánica en él, la evolución del hombre desde las especies animales. Desde el punto de vista de los procesos en el universo y en la naturaleza, y sus probabilidades estadísticamente abrumadoras, el surgimiento de la tierra a través de los procesos cósmicos, la formación de vida orgánica a partir de procesos inorgánicos, la evolución del hombre, por último, gracias a los procesos de la vida orgánica, todas estas cosas son «infinitas improbabilidades», son «milagros» en el habla cotidiana. Por este elemento «milagroso» presente en toda la realidad, los acontecimientos, no importa cuan anticipados por miedo o por esperanza, nos impactan con un golpe de sorpresa una vez que han ocurrido. El impacto mismo de un hecho nunca es explicable del todo; su factualidad trasciende en principio a toda anticipación. La ex-

periencia que nos dice que los acontecimientos son milagros no es arbitraria ni rebuscada; por el contrario, es natural y, sin duda, casi un lugar común en la vida corriente. Sin esa experiencia común, el papel asignado por la religión a los milagros sobrenaturales habría sido poco menos que incomprensible.

He elegido este ejemplo de los procesos naturales interrumpidos por la irrupción de alguna «infinita improbabilidad» para ilustrar que lo que llamamos real en la experiencia ordinaria casi siempre ha llegado a producirse gracias a unas coincidencias que son más raras que la ficción. Es obvio que el ejemplo tiene sus limitaciones, y no se puede aplicar simplemente al campo de los asuntos humanos. Sería pura superstición esperar milagros, esperar lo «infinitamente improbable» en el contexto de procesos automáticos históricos o políticos, aunque aun esto no se puede excluir jamás por completo. La historia, a diferencia de la naturaleza, está llena de acontecimientos; en ella el milagro del accidente y de la improbabilidad infinita se produce con tanta frecuencia que parece extraño mencionar siquiera los milagros. Pero esta frecuencia nace, simplemente, de que los procesos históricos se crean e interrumpen de modo constante a través de la iniciativa humana; por el *initium*, el hombre es en la medida en que es un ser actuante. De modo que para nada constituye una superstición, sino incluso un propósito de realismo, la búsqueda de lo imprevisible e impredecible, estar preparado para ello y esperar «milagros» en el campo político. Y cuanto más caiga el platillo de la balanza hacia el lado del desastre, más milagroso resultará el hecho realizado en libertad, porque es el desastre, no la salvación lo que siempre ocurre automáticamente y por consiguiente tiene que parecer que es algo irresistible.

Objetivamente, es decir, viéndolo desde fuera y sin tomar en cuenta que el hombre es un inicio y un iniciador, las posibilidades de que mañana sea como ayer siempre son abrumadoras. No tan abrumadoras, sin duda, pero bastante cercanas a las posibilidades de que *ningún* planeta Tierra vuelva a surgir de los procesos cósmicos, de que *ninguna* vida se desarrolle de los procesos inorgánicos y de que *ningún* hombre surja de la evolución de la vida animal. La diferencia decisiva entre las «infinitas improbabilidades» en las que descansa la realidad de

nuestra vida terrestre y el carácter milagroso inherente a los acontecimientos que determinan la realidad histórica consiste en que, en el campo de los asuntos humanos, conocemos al autor de los «milagros». Los hombres son los que los realizan, hombres que, por haber recibido el doble don de la libertad y de la acción, pueden configurar una realidad propia.

V. LA CRISIS EN LA EDUCACIÓN

1

La crisis general que se apoderó del mundo moderno en su totalidad y en casi todas las esferas de la vida se manifiesta de distinto modo en cada país, se extiende por distintos campos y adopta distintas formas. En los Estados Unidos, uno de sus aspectos más característicos y sugestivos es la crisis recurrente de la educación, que, al menos a lo largo del último decenio, se ha convertido en un problema político de primera magnitud, reflejado casi cada día en los periódicos. A decir verdad, no se requiere una gran imaginación para detectar el constante avance de los peligros de un declive de las normas elementales a través de todo el sistema escolar, y la gravedad del problema fue subrayada como correspondía por los innúmeros esfuerzos ineficaces de las autoridades educativas para contener la marea. No obstante, si se compara esta crisis educativa con las experiencias políticas de otros países en el siglo xx, con las agitaciones revolucionarias posteriores a la Primera Guerra Mundial, con los campos de concentración y exterminio, o incluso con el hondo malestar que, a pesar de las virtuales apariencias de prosperidad, se esparció por toda Europa desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, és un tanto difícil tomarse una crisis en la educación con toda la seriedad que se merece. Sin duda es tentador considerarla como un fenómeno local, desconectado de los grandes temas del siglo, para achacarlo a ciertas peculiaridades de la vida en los Estados Unidos, de las que no es fácil encontrar paralelo en otros países.

Sin embargo, si eso fuese verdad, la crisis en nuestro sistema escolar no se habría convertido en un asunto político y las autoridades educativas no habrían sido capaces de enfrentarse con ella en su momento. Por supuesto que en esto hay mucho

más que la pregunta impotente de por qué Juanito no puede leer. Además, siempre existe la tentación de creer que estamos tratando problemas específicos, aislados dentro de las fronteras históricas y nacionales e importantes sólo para los afectados inmediatos. Esta creencia, precisamente, es la que en nuestra época se ha mostrado falsa por completo. En este siglo, estamos en condiciones de aceptar, como regla general, que todo lo que sea posible en un país puede ser también posible en casi cualquier otro, en un futuro previsible.

Aparte de estas razones generales que harían recomendable que el lego se ocupara de los problemas surgidos en campos en los que, según el criterio de los especialistas, puede no saber nada (y, porque no soy una educadora profesional, es mi caso cuando hablo de una crisis en la educación), existe otra razón aún más convincente para que esa persona se preocupe por una situación crítica en la que no tiene un compromiso inmediato: la oportunidad, nacida de la crisis misma —que destroza apariencias y borra prejuicios—, de explorar e inquirir en lo que haya quedado a la vista de la esencia del asunto, y la esencia de la educación es la natalidad, el hecho de que en el mundo hayan *nacido* seres humanos. La desaparición de prejuicios sólo significa que ya no tenemos las respuestas en las que habitualmente nos fundábamos, sin siquiera comprender que en su origen eran respuestas a preguntas. Una crisis nos obliga a volver a plantearnos preguntas y nos exige nuevas o viejas respuestas pero, en cualquier caso, juicios directos. Una crisis se convierte en un desastre sólo cuando respondemos a ella con juicios preestablecidos, es decir, con prejuicios. Tal actitud agudiza la crisis y, además, nos impide experimentar la realidad y nos quita la ocasión de reflexionar que esa realidad brinda.

Por muy claro que se presente un problema general en una crisis, resulta no obstante imposible aislar por completo el elemento universal de las circunstancias concretas y específicas en las que aparece. Aunque la crisis educativa afecte a todo el mundo, es característico que encontremos su expresión máxima en Norteamérica, tal vez porque sólo allí una crisis educativa podía convertirse de verdad en un factor político. En realidad, la educación desempeña en los Estados Unidos un papel distinto y, políticamente, mucho más importante que en cual-

quier otro país. En el aspecto técnico, por supuesto, la explicación se encuentra en el hecho de que América siempre fue una tierra de inmigración: es evidente que la muy difícil fusión de los grupos étnicos más diversos —nunca totalmente perfecta pero siempre resuelta con un éxito mayor que el esperable— sólo se podía cumplir a través de la escolarización, de la enseñanza y de la americanización de los hijos de los inmigrantes. La mayoría de esos niños no tenían el inglés como lengua madre y, por tanto, debían aprenderlo en la escuela, de modo que las escuelas tuvieron que asumir funciones que en una nación-Estado se cumplen como una rutina en el hogar.

Sin embargo, más decisivo para nuestro análisis es el papel que juega la inmigración continuada en la conciencia política y en la disposición del país. Estados Unidos no es sólo un país colonial que necesita inmigrantes para poblar sus tierras y que se mantiene independiente de ellos en su estructura política. Para los Estados Unidos, el factor determinante siempre ha sido el lema impreso en cada uno de sus billetes: *Novus Ordo Seclorum*, Un Nuevo Orden del Mundo. Los inmigrantes, los recién llegados, son una garantía para el país que representa el nuevo orden. El significado de ese nuevo orden, esta fundación de un mundo nuevo frente al viejo, era y es terminar con la pobreza y la opresión. Pero, al mismo tiempo, su magnificencia estriba en que, desde el principio, este nuevo orden no se aísla del mundo exterior —como en todas partes fue habitual en la fundación de las utopías— para mostrar ante él un modelo perfecto, ni tuvo como meta imponer pretensiones imperiales, ni que se predicara como un evangelio a los demás. Más bien, su relación con el mundo exterior se caracterizó desde un principio por el hecho de que esta república, que planeaba abolir la pobreza y la esclavitud, recibió a todos los pobres y esclavizados de la tierra. En palabras dichas por John Adams en 1765 —es decir, antes de la Declaración de Independencia—, «siempre pienso en el establecimiento de América como en la apertura de un gran esquema y designio de la Providencia para la iluminación y emancipación de la humanidad esclavizada de toda la tierra». Es ésta la predisposición o la ley básica según la cual Estados Unidos empezó su existencia histórica y política.

El entusiasmo extraordinario por lo que es nuevo, visible en

casi todos los aspectos de la vida diaria americana, y la confianza paralela en una «perfectibilidad indefinida» —que Tocqueville señaló como el credo del «hombre no letrado» corriente y que, como tal, se anticipa en casi cien años al desarrollo de otros países de Occidente— podrían haber determinado que se prestara mayor atención y se adjudicara mayor significado a los recién nacidos, a esos niños a los que, al superar la infancia y cuando estaban a punto de entrar en la comunidad de adultos como jóvenes, los griegos llamaban simplemente οἱ νέοι, los nuevos. Sin embargo, hay un hecho adicional, un hecho que se ha vuelto decisivo para el significado de la educación: el fenómeno de los nuevos, aunque es bien anterior, no se desarrolló conceptual ni políticamente hasta el siglo XVIII. Con este punto de partida, se derivó desde el comienzo un ideal educativo teñido con los criterios de Rousseau, en el que la educación se convertía en un instrumento de la política y la propia actividad política se concebía como una forma de educación.

El papel desempeñado por la educación en todas las utopías políticas desde los tiempos antiguos muestra lo natural que parece el hecho de empezar un nuevo mundo con los que por nacimiento y naturaleza son nuevos. En lo que respecta a la política, desde luego que esto implica un serio equívoco: en lugar de la unión de los iguales para asumir el esfuerzo de persuasión y evitar el riesgo de un fracaso, se produce una intervención dictatorial, basada en la absoluta superioridad del adulto, y se intenta presentar lo nuevo como un *fait accompli*, es decir, como si lo nuevo ya existiera. Por esta causa, en Europa, la idea de que quien quiera producir nuevas condiciones debe empezar por los niños, fue monopolizada sobre todo por los movimientos revolucionarios de corte tiránico: cuando llegaron al poder, arrebataban los niños a sus padres y sencillamente los adoctrinaban. La educación no debe tener un papel en la política, porque en la política siempre tratamos con personas que ya están educadas. Quien quiera educar a los adultos en realidad quiere obrar como su guardián y apartarlos de la actividad política. Ya que no se puede educar a los adultos, la palabra «educación» tiene un sonido perverso en política; se habla de educación, pero la meta verdadera es la coacción sin el uso de la fuerza. El que de verdad quiera crear un orden político nue-

vo a través de la educación, o sea, ni por la fuerza y la coacción ni por la persuasión, debe llegar a la temible conclusión platónica: hay que arrojar a todas las personas viejas del Estado que se procure fundar. Pero incluso a los niños a los que se quiere educar para que sean ciudadanos de un mañana utópico, en realidad se les niega su propio papel futuro en el campo político porque, desde el punto de vista de los nuevos, por nuevo que sea el propuesto por los adultos, el mundo siempre será más viejo que ellos. Es parte de la propia condición humana que cada generación crezca en un mundo viejo, de modo que prepararla para un nuevo mundo sólo puede significar que se quiere quitar de las manos de los recién llegados su propia oportunidad ante lo nuevo.

Éste no es de ninguna manera el caso de los Estados Unidos y por eso justamente resulta tan difícil juzgar estos asuntos en términos correctos. El papel político que la educación desempeña en realidad en una tierra de inmigrantes, el hecho de que las escuelas no sólo sirvan para americanizar a los niños sino que también afecten a los padres, el hecho de que se proteja un mundo viejo y se ayude a entrar en uno nuevo, da alas a la ilusión de que se construye un nuevo mundo a través de la educación de los niños. Por supuesto que la verdadera situación no es ésta en absoluto. El mundo en el que se introduce a los niños, incluso en América, es un mundo viejo, es decir, preexistente, construido por los vivos y por los muertos, y sólo es nuevo para los que acaban de entrar en él como inmigrantes. Pero en esto la ilusión es más fuerte que la realidad, porque surge directamente de una experiencia americana básica, la de que se puede fundar un orden nuevo y, lo que es más, se puede fundar con la conciencia plena de un continuo histórico, porque la expresión «Nuevo Mundo» deriva su significado de Viejo Mundo, ese que —aunque fuera admirable en otros aspectos— fue abandonado porque no tenía soluciones para la pobreza y la opresión.

En cuanto a la educación misma, la ilusión surgida del fenómeno de los nuevos no provocó sus consecuencias más serias hasta nuestro siglo. Ante todo, se hizo posible por ese complejo de teorías educativas modernas que nacieron en Europa central y consisten en una notable mezcolanza de sensatez e in-

sensatez que pretendía lograr, bajo el estandarte de una educación progresista, una revolución radical en todo el sistema educativo. Lo que en Europa quedó en el plano experimental —algo probado aquí y allí en unas pocas escuelas e instituciones de enseñanza aisladas, que después extendió su influencia a otros ámbitos—, en Norteamérica, hace unos veinticinco años, desterró por completo, de un día para otro, todas las tradiciones y todos los métodos de enseñanza y aprendizaje establecidos. No entraré en detalles y dejo de lado las escuelas privadas y sobre todo el sistema de escuelas parroquiales católicas. El hecho significativo es que, a causa de ciertas teorías, buenas o malas, se rechazaron todas las normas de la sensatez humana. Tal procedimiento siempre tiene un alcance amplio y pernicioso, en especial en un país que con tanta fuerza basa su vida política en el sentido común. Siempre que, en la política, la razón humana sensata fracasa o desiste del esfuerzo de dar respuestas, nos enfrentamos con una crisis; esta clase de razón es en realidad ese sentido común gracias al cual nosotros y nuestros cinco sentidos nos adecuamos a un único mundo común a todos y con cuya ayuda nos movemos en él. En la actualidad, la desaparición del sentido común es el signo más claro de la crisis de hoy. En cada crisis se destruye una parte del mundo, algo que nos pertenece a todos. El fracaso del sentido común, como una varita mágica, apunta al lugar en que se produjo el hundimiento.

En cualquier caso, la respuesta a la pregunta de por qué Juanito no puede leer, o a la cuestión más general de por qué las normas académicas de la escuela norteamericana media están tan por detrás de las normas medias de todos los países europeos, por desdicha no es meramente que este país sea joven y que no haya llegado aún a la altura de las normas del Viejo Mundo, sino que, por el contrario, este país es en ese campo particular el más «avanzado» y moderno del mundo. Esto es verdad en un doble sentido: en ningún lugar los problemas educativos de una sociedad de masas se han agudizado tanto, y en ningún otro lugar las teorías pedagógicas más modernas se aceptaron de un modo menos crítico y más servilmente. Así es como, por una parte, la crisis de la educación norteamericana anuncia la bancarrota de la educación avanzada y, por otra,

presenta un problema de inmensa dificultad, porque surgió dentro de una sociedad de masas y en respuesta a las demandas que tal sociedad hacía.

En este contexto debemos tener presente otro factor más general que, con toda seguridad, no ocasionó la crisis pero la agravó hasta un nivel muy hondo: el papel único que el concepto de igualdad siempre tuvo y aún tiene en la vida americana. Lo implícito en este concepto es mucho más que la igualdad ante la ley, más también que la desaparición de la diferencia de clases, más incluso de lo que se expresó en la frase «igualdad de oportunidades», aunque tiene un mayor significado en este aspecto porque, según el punto de vista americano, uno de los derechos cívicos inalienables es el derecho a la educación, lo cual fue decisivo para la estructura del sistema de escuela pública, ya que las escuelas secundarias en el sentido europeo sólo existen como una excepción. La asistencia obligatoria a clase se extiende hasta los dieciséis años, por lo que todos los niños deben matricularse en el instituto que, por tanto, es básicamente una especie de continuación de la escuela primaria. Como consecuencia de la falta de una escuela secundaria, la preparación para el curso universitario tiene que estar a cargo de las propias universidades, por lo que sus planes de estudio padecen de una sobrecarga crónica, lo que a su vez afecta la calidad del trabajo que se hace en ellas.

A primera vista, quizá se podría pensar que esta anomalía está dentro de la naturaleza misma de una sociedad de masas, en la que la educación ya no es un privilegio de las clases ricas. Si echamos una mirada a Inglaterra, donde —como bien sabemos— en años recientes la educación secundaria se puso al alcance de toda la población, veremos que no es éste el caso. En Gran Bretaña, al finalizar la escuela primaria, cuando tienen once años, los niños deben pasar por los temidos exámenes de selectividad que eliminan a casi el noventa por ciento de los alumnos y aceptan al resto para el siguiente nivel educativo. El rigor de esta selección ni siquiera en Inglaterra se acogió sin protestas: en los Estados Unidos habría sido sencillamente imposible. En el país europeo se busca una «meritocracia» que, una vez más, es el establecimiento claro de una oligarquía, en este caso no basada en la riqueza o el apellido sino en el talen-

to. Aunque los ingleses mismos no lo tengan del todo claro, esto implica que, aun dirigido por un gobierno socialista, el país seguirá siendo gobernado tal como lo viene siendo desde la noche de los tiempos, es decir, no por una monarquía ni por una democracia, sino por una oligarquía o aristocracia, esto último en caso de que se considere que los más dotados son también los mejores, lo que de ningún modo constituye una certeza. En los Estados Unidos esa división casi física de los niños en dotados y no dotados se consideraría intolerable. La meritocracia contradice el principio de igualdad, el de una democracia igualitaria, no menos que cualquier otra oligarquía.

Lo que hace tan aguda la crisis educativa americana es, pues, el carácter político del país, que lucha por igualar o borrar, en la medida de lo posible, las diferencias entre jóvenes y viejos, entre personas con talento y sin talento, entre niños y adultos y, en particular, entre alumnos y profesores. Es evidente que ese proceso puede cumplirse de verdad sólo a costa de la autoridad del profesor y a expensas de los estudiantes más dotados. Sin embargo, también es evidente, al menos para quien haya estado en contacto con el sistema educativo americano, que esta dificultad, arraigada en la actitud política del país, tiene incluso grandes ventajas, no sólo de índole humana sino también en términos educativos; en cualquier caso, estos factores generales no pueden explicar la crisis en que hoy nos encontramos, ni justificar las medidas que la precipitaron.

2

Esas medidas desastrosas se pueden relacionar con tres supuestos básicos, bien conocidos de todos. El *primero* es que existen un mundo y una sociedad infantiles, ambos autónomos, por lo cual han de entregarse a los niños para que los gobiernen. Los adultos sólo deberán ayudar en ese gobierno. La autoridad que dice a cada niño qué tiene que hacer y qué no tiene que hacer está dentro del propio grupo infantil y, entre otras consecuencias, esto produce una situación en la que el adulto, como individuo, está inerme ante el niño y no establece contacto con él. Sólo le puede decir que haga lo que quiera

y después evitar que ocurra lo peor. Así es como se rompen las relaciones reales y normales entre niños y adultos, surgidas de la coexistencia de personas de todas las edades. De modo que en la esencia de este supuesto básico encontramos el hecho de que toma en cuenta sólo al grupo y no al niño como individuo.

Dentro del grupo, por supuesto, el niño está mucho peor que antes, porque la autoridad de un grupo, aun de un grupo infantil, siempre es mucho más fuerte y más tiránica de lo que pueda ser la más severa de las autoridades individuales. Si se mira desde el punto de vista de cada niño, sus posibilidades de rebelarse o de hacer algo por su cuenta son prácticamente nulas; ya no se encuentra en una lucha desigual con una persona que, sin duda, tiene una superioridad absoluta ante él, sino en una lucha con quien, a pesar de todo, puede contar con la solidaridad de otros niños, es decir, de los de su propia clase; está en la posición, por definición desesperada, de una minoría de uno enfrentada con la mayoría absoluta de todos los demás. Hay pocas personas mayores que puedan soportar semejante situación, incluso cuando no está apoyada por medios de compulsión externos; los niños son, sencilla y totalmente, incapaces de sobrellevarla.

Por tanto, al emanciparse de la autoridad de los adultos, el niño no se liberó sino que quedó sujeto a una autoridad mucho más aterradora y tiránica de verdad: la de la mayoría. En cualquier caso, el resultado es que se desterró a los niños, por decirlo así, del mundo de los mayores; es decir que quedaron librados a sí mismos o a merced de la tiranía de su propio grupo, contra el cual, a causa de la superioridad numérica, no se pueden rebelar, con el cual, por ser niños, no pueden razonar, y del cual no pueden apartarse para ir a otro mundo, porque el de los adultos está cerrado para ellos. Ante esta presión, los niños reaccionan refugiándose en el conformismo o en la delincuencia juvenil, y a menudo con una mezcla de ambas cosas.

El *segundo* supuesto básico que se cuestiona en la actual crisis se relaciona con la enseñanza. Bajo la influencia de la psicología moderna y de los dogmas del pragmatismo, la pedagogía se desarrolló, en general, como una ciencia de la enseñanza, de tal manera que llegó a emanciparse por completo de la ma-

teria concreta que se va a transmitir. Un maestro, así se pensaba, es una persona que, sin más, puede enseñarlo todo; está preparado para enseñar y no especializado en una asignatura específica. Esta actitud, como veremos de inmediato, naturalmente está muy cercana al supuesto básico sobre el aprendizaje. Además, en los últimos decenios trajo como consecuencia un descuido muy serio de la preparación de los profesores en sus asignaturas específicas, sobre todo en los institutos secundarios públicos. Como el profesor no tiene que conocer su propia asignatura, ocurre con no poca frecuencia que apenas si está una hora por delante de sus alumnos en cuanto a conocimientos. A su vez, esto significa no sólo que los alumnos están literalmente abandonados a sus propias posibilidades sino también que ya no existe la fuente más legítima de la autoridad del profesor: ser una persona que, se mire por donde se mire, sabe más y puede hacer más que sus discípulos.

Pero este papel pernicioso que la pedagogía y las carreras de profesorado están desempeñando en la actual crisis ha sido posible por la teoría moderna sobre la enseñanza, que fue, sencillamente, la aplicación lógica del *tercer* supuesto básico en nuestro contexto. Se trata de un criterio sostenido por el mundo moderno durante siglos, que encontró su expresión conceptual sistemática en el pragmatismo. Este supuesto básico sostiene que sólo se puede saber y comprender lo que uno mismo haya hecho, y su aplicación al campo educativo es tan primaria como obvia: en la medida de lo posible, hay que sustituir el aprender por el hacer. La causa de que no se diera importancia a que el profesor conociera su propia asignatura era el deseo de obligarlo a ejercer la actividad continua del aprendizaje, para que no pudiera transmitir el así llamado «conocimiento muerto» y, a cambio, pudiera demostrar cómo se produce cada cosa. La intención consciente no era transmitir conocimiento sino enseñar una habilidad, y el resultado fue que los institutos de enseñanza, transformados en entidades vocacionales, tuvieron en la enseñanza de la conducción de un coche, del uso de una máquina de escribir o, mucho más importante para el «arte» de vivir, de la forma de relacionarse con los demás y tener popularidad, bastante más éxito que en la posibilidad de lograr que los alumnos adquirieran los fundamentos de un plan de estudios corriente.

Sin embargo, esta descripción es errónea, no sólo por su evidente exageración, que pretendía anotarse un punto a favor, sino también porque no toma en cuenta que, dentro de este proceso, se dio una importancia especial a borrar en la mayor medida posible la distinción entre juego y trabajo, en favor del primero. Se consideró que el juego era la forma más vivaz y apropiada de comportamiento para el niño, la única forma de actividad que se desarrolla espontáneamente desde su existencia como niño. Sólo lo que se puede aprender a través del juego hace honor a la vitalidad de los pequeños. La actividad infantil característica, se pensó, está en el juego; el aprendizaje que, tal como se entendía antiguamente, obligaba a una criatura a una actitud pasiva, le hacía perder su personal iniciativa lúdica.

La estrecha conexión entre estas dos cosas —la sustitución del aprender por el hacer y del trabajo por el juego— está directamente ilustrada por la enseñanza de los idiomas: se enseña al niño hablando, es decir, haciendo algo y no estudiando gramática y sintaxis; en otras palabras, tiene que aprender una lengua extranjera del mismo modo en que un bebé aprende su lengua materna, como si jugara y en la continuidad ininterrumpida de la existencia cotidiana. Aparte de la cuestión de que esto sea posible o no —es posible, hasta cierto límite sólo cuando se puede mantener al niño todo el día en un ámbito de hablantes de esa segunda lengua—, está bien claro que este procedimiento intenta conscientemente mantener al niño, aunque ya no lo sea, en el nivel del infante a lo largo del mayor tiempo posible. Lo que tendría que preparar al niño para el mundo de los adultos, el hábito de trabajar y de no jugar, adquirido poco a poco, se deja a un lado en favor de la autonomía del mundo de la infancia.

Sea cual sea el nexo entre hacer y saber, o la validez de la fórmula pragmática, su aplicación al campo educativo, es decir, a la forma en que aprende el niño, procura dar un carácter absoluto al mundo infantil de la misma manera que vimos en el caso del primer supuesto básico. También en este caso, con el pretexto de respetar la independencia del niño, se lo excluye del mundo de los mayores y se lo mantiene artificialmente en el suyo, si es que se puede aplicarle la denominación de mundo.

Esta detención del niño es artificial, porque rompe la relación natural entre los mayores y los pequeños, que, entre otras cosas, consiste en enseñar y aprender, y porque al mismo tiempo va en contra de la índole de ser humano en desarrollo, de la que la infancia es una etapa temporal, una preparación para la etapa adulta.

La actual crisis americana nace del reconocimiento del elemento destructivo de estos supuestos básicos y de un intento desesperado de reformar todo el sistema educativo, o sea de transformarlo por completo. Al obrar así, lo que en realidad se intenta —con excepción de los planes para un enorme aumento de las instalaciones destinadas a la preparación en ciencias físicas y en tecnología— no es nada más que una restauración: la enseñanza volverá a impartirse con autoridad; el juego debe hacerse fuera de las horas de clase y una vez más hay que volver al trabajo serio; el acento debe pasar de las habilidades extracurriculares al conocimiento determinado en el plan de estudios; por último, incluso se habla de transformar los actuales planes de estudio de los profesores, para que ellos mismos tengan que aprender algo antes de transmitirlo a los niños.

Estas reformas propuestas, que todavía están en la etapa de discusión y son de interés sólo en los Estados Unidos, no nos conciernen. Tampoco puedo analizar la cuestión más técnica, aunque a largo plazo quizá más importante, de cómo hay que reformar los planes de la enseñanza primaria y secundaria en todos los países, para que todos den respuesta a las totalmente nuevas exigencias del mundo actual. Dos cosas son importantes para nuestra argumentación. Por un lado, ver qué aspectos del mundo moderno y de su crisis se reflejan en la crisis educativa, es decir, cuáles son las verdaderas razones de que durante decenios las cosas se dijeran e hicieran en contradicción tan manifiesta con el sentido común. En segundo término, determinar qué podemos aprender de esta crisis en cuanto a la esencia de la educación, no en el sentido de que siempre se puede aprender de los errores que no deberíamos haber cometido, sino más bien a través de la reflexión sobre el papel que la educación desempeña en todas las culturas, o sea, sobre la obligación que la existencia de los niños implica para todo grupo social. Empezaremos por este segundo asunto.

3

En cualquier época, una crisis en la educación da lugar a serias preocupaciones, aun cuando no refleje, como ocurre en el presente caso, una crisis e inestabilidad más generales de la sociedad moderna. Y esto es así porque la educación es una de las actividades más elementales y necesarias de la sociedad humana, que no se mantiene siempre igual sino que se renueva sin cesar por el nacimiento continuado, por la llegada de nuevos seres humanos. Además, estos recién llegados no están hechos por completo sino en un estado de formación. El niño, el sujeto de la educación, tiene para el educador un doble aspecto: es nuevo en un mundo que le es extraño y está en proceso de transformación, es un nuevo ser humano y se está convirtiendo en un ser humano. Este doble aspecto no es evidente por sí mismo y no se observa en las formas de vida animal; corresponde a una doble relación: por un lado, la relación con el mundo, por el otro, la relación con la vida. El niño comparte el estado de transformación con todas las cosas vivas; respecto de la vida y su desarrollo, el niño es un ser humano que está en un proceso de transformación, tal como una cría de gato es un gato en proceso de serlo. Pero el niño es nuevo sólo en relación con un mundo que existía antes que él, que continuará después de su muerte y en el cual debe pasar su vida. Si en este mundo el niño no fuera un recién llegado sino sólo una criatura viva que aún no ha alcanzado el punto máximo de su desarrollo, la educación sería sólo una función vital y no consistiría más que en la preocupación por el mantenimiento de la vida y el entrenamiento y práctica del vivir, del que todos los animales se ocupan cuando tienen cachorros.

Sin embargo, los seres humanos traen a sus hijos a la vida a través de la generación y el nacimiento, y al mismo tiempo los introducen en el mundo. En la educación asumen la responsabilidad de la vida y el desarrollo de su hijo y la de la perpetuación del mundo. Estas dos responsabilidades no son coincidentes y, sin duda, pueden entrar en conflicto una con otra. La responsabilidad del desarrollo del niño en cierto sentido es contraria al mundo: el pequeño requiere una protección y un cuidado especiales para que el mundo no proyecte sobre él

nada destructivo. Pero también el mundo necesita protección para que no resulte invadido y destruido por la embestida de los nuevos que caen sobre él con cada nueva generación.

Como el niño ha de ser protegido frente al mundo, su lugar tradicional está en la familia, cuyos miembros adultos cada día vuelven del mundo exterior y llevan consigo la seguridad de su vida privada al espacio de sus cuatro paredes. La familia vive su vida privada dentro de esas cuatro paredes y en ellas se escuda del mundo y, específicamente, del aspecto público del mundo, pues ellas cierran ese lugar seguro sin el cual ninguna cosa viviente puede salir adelante, y esto es así no sólo para la etapa de la infancia sino para toda la vida humana en general, pues siempre que se vea expuesta al mundo sin la protección de un espacio privado y sin seguridad, su calidad vital se destruye. En el mundo público, común a todos, cuentan las personas y también el trabajo, es decir, el trabajo de nuestras manos con el que cada uno de nosotros contribuye al mundo común; pero allí no interesa la vida por la vida. El mundo no puede ser considerado con ella y por eso hay que ocultarla y protegerla de él.

Todo lo vivo, y no sólo la vida vegetativa, nace de la oscuridad, y por muy fuerte que sea su tendencia natural hacia la luz, a pesar de todo, para crecer necesita de la seguridad que da la sombra. Ésta puede ser la causa de que los niños de padres famosos tan a menudo tengan tantos problemas. La fama se inmiscuye entre las cuatro paredes, invade el espacio privado trayendo consigo, sobre todo en las condiciones actuales, el brillo despiadado del ámbito público que lo inunda todo en las vidas particulares de los que están dentro, y los niños ya no tienen un lugar seguro en el que puedan crecer. Pero se produce exactamente la misma destrucción del espacio vital verdadero cuando se intenta convertir a los propios niños en una especie de mundo. Entre los diversos grupos surge entonces una especie de vida pública y, además de que no se trata de algo real y de que todo este intento es una suerte de fraude, lo malo es que los niños —o sea, seres humanos que están en vías de serlo pero que aún no lo son por completo— se ven obligados a exponerse a la luz de una existencia pública.

Parece obvio que la educación moderna, en la medida en que aspira a establecer un mundo de niños, destruye las condi-

ciones necesarias para el desarrollo y el crecimiento vitales. Pero resulta muy extraño que semejante perjuicio para los pequeños que están en proceso de desarrollo sea una consecuencia de la educación moderna, ya que este tipo de educación siempre sostuvo que su meta exclusiva era la de servir al niño y se rebeló contra los métodos del pasado, porque en ellos no se había tomado cuenta suficiente de cuáles son la naturaleza íntima y las necesidades del niño. «El siglo del niño», como podríamos llamarlo, iba a emancipar a los pequeños y a liberarlos de las normas provenientes del mundo adulto. Por consiguiente, nos preguntamos cómo pudo ser que las condiciones de vida más elementales y necesarias para el crecimiento y desarrollo del niño se pasaran por alto o, sencillamente, no se reconocieran. Además, tampoco entendemos cómo pudo ocurrir que el niño quedara expuesto a lo que más caracteriza al mundo adulto, al aspecto público, cuando se había llegado a la idea de que el error básico de toda la educación antigua había sido el de no ver en los grupos infantiles más que grupos de adultos pequeños.

La razón de este extraño estado de cosas no tiene una relación directa con la educación, sino que más bien hay que buscarla en los criterios y prejuicios acerca de la naturaleza de la vida privada y del mundo público y de la interrelación de ambos, característica de la sociedad actual desde la época moderna, unos criterios que los maestros, cuando empezaron a modernizar la educación —relativamente tarde—, aceptaron como supuestos evidentes, sin advertir las inevitables consecuencias que tenían en la vida del niño. Una peculiaridad de la sociedad moderna, y nada sobreentendida, es que considera la vida, es decir, la vida terrena del individuo y de la familia, como el bien supremo; por esta razón, en contraste con los siglos anteriores, emancipó esa vida y todas las actividades relacionadas con su preservación y enriquecimiento de la ocultación de lo privado, a la vez que las expuso a la luz del mundo público. Ese sentido es el que tiene la emancipación de los trabajadores y de las mujeres, no como personas, desde luego, sino en la medida en que cumplen una función necesaria en el proceso vital de la sociedad.

Los últimos afectados por este proceso de emancipación fueron los niños, y lo que había significado una verdadera liberación para los trabajadores y las mujeres —porque no eran

sólo tales sino además personas, que por tanto tenían derechos en el mundo público, es decir, podían reclamar que querían ver y ser vistos en él, que querían hablar y ser oídos— fue una entrega y traición en el caso de los niños, insertos aún en la etapa en que el simple hecho de la vida y de la crianza supera al factor de la personalidad. Cuanto más descarta la sociedad moderna la distinción entre lo privado y lo público, entre lo que sólo puede prosperar en un campo oculto y lo que necesita que lo muestren a plena luz en el mundo público, cuanto más inserta está entre lo privado y lo público una esfera social en la que lo privado se hace público y viceversa, más difíciles son las cosas para sus niños, que por naturaleza necesitan la seguridad de un espacio recoleto para madurar sin perturbaciones.

Por muy serias que sean estas transgresiones de los elementos básicos del crecimiento vital, lo cierto es que de ningún modo son intencionales; la meta primordial de todos los esfuerzos de la educación moderna ha sido el bienestar del niño, un hecho que no deja de ser sincero aun cuando los intentos realizados no siempre hayan tenido éxito en la dirección en que se esperaba para el avance del bienestar infantil. La situación es por completo distinta en la esfera de las tareas educativas dirigidas no al niño sino al joven, el recién llegado y extraño que ya nació en un mundo preexistente que no conoce. Esas tareas son sobre todo, pero no exclusivamente, responsabilidad de las escuelas, y tienen que ver con la enseñanza y el aprendizaje; el fracaso en este campo es el problema más urgente en los Estados Unidos de hoy. ¿Qué hay en el fondo de este asunto?

Normalmente, el niño entra en el mundo cuando empieza a ir a la escuela. Pero la escuela no es el mundo ni debe pretender serlo, ya que es la institución que interponemos entre el campo privado del hogar y el mundo para que sea posible la transición de la familia al mundo. Quien exige la asistencia a la escuela no es la familia sino el Estado, es decir, el mundo público, y por consiguiente, en relación con el niño, la escuela viene a representar al mundo en cierto sentido, aunque no sea de verdad el mundo. En esta etapa de la educación, sin duda, los adultos asumen una vez más una responsabilidad con respecto al niño, pero ya no se trata de la responsabilidad por el bienestar vital de una criatura en proceso de crecimiento, sino más bien de lo que en

general llamamos libre desarrollo de cualidad y talentos específicos. Desde un punto de vista general y esencial, en esto estriba el carácter de único que distingue a cada ser humano de todos los demás, la cualidad por la que no es un mero extraño en el mundo sino alguien que nunca antes estuvo en él.

Como el niño no está familiarizado aún con el mundo, hay que introducirlo gradualmente en él; como es nuevo, hay que poner atención para que este ser nuevo llegue a fructificar en el mundo tal como el mundo es. Sin embargo, en cualquier caso, los educadores representan para el joven un mundo cuya responsabilidad asumen, aunque ellos no son los que lo hicieron y aunque, abierta o encubiertamente, preferirían que ese mundo fuera distinto. Esta responsabilidad no se impuso de modo arbitrario a los educadores, sino que está implícita en el hecho de que los adultos introducen a los jóvenes en un campo que cambia sin cesar. El que se niegue a asumir esta responsabilidad conjunta con respecto al mundo no tendrá hijos y no se permitirá a esa persona tomar parte en la educación.

En la educación, esta responsabilidad con respecto al mundo adopta la forma de la autoridad. La autoridad del educador y las calificaciones del profesor no son la misma cosa. Aunque una medida de calificación es indispensable para tener autoridad, la calificación más alta posible nunca genera autoridad por sí misma. La calificación del profesor consiste en conocer el mundo y en ser capaz de darlo a conocer a los demás, pero su autoridad descansa en el hecho de que asume la responsabilidad con respecto a ese mundo. Ante el niño, el maestro es una especie de representante de todos los adultos, que le muestra los detalles y le dice: «Éste es nuestro mundo.»

Todos sabemos cómo están las cosas hoy en cuanto a la autoridad. Sea cual sea la actitud personal respecto a este problema, es evidente que en la vida pública y en la vida política la autoridad no tiene ningún papel —la violencia y el terrorismo ejercidos por países totalitarios nada tienen que ver con la autoridad— o a lo sumo uno muy discutido. Sin embargo, esto en esencia sólo significa que la gente no quiere que cualquiera reclame o reciba la responsabilidad de ocuparse de todo, porque donde quiera que haya existido una autoridad verdadera, se le adjudicó la responsabilidad del curso de los asuntos del mun-

do. Si eliminamos la autoridad de la vida política y pública, esto puede significar que en adelante se ha de exigir a cada uno una responsabilidad idéntica respecto del curso del mundo. Pero también puede significar que, consciente o inconscientemente, se repudian las demandas del mundo y las exigencias de que haya un orden en él; se rechaza toda responsabilidad con respecto al mundo, la de dar órdenes no menos que la de obedecerlas. No hay duda de que en la moderna pérdida de autoridad ambas intenciones tienen un papel y a menudo van juntas de una manera simultánea e inextricable.

Por el contrario, en la educación no puede haber tales ambigüedades ante la actual pérdida de la autoridad. Los niños no pueden desechar la autoridad educativa como si estuvieran en una situación de oprimidos por una mayoría adulta, si bien hasta este absurdo de tratar a los niños como si fueran una minoría oprimida que necesita ser liberada se aplicó en las modernas prácticas educativas. Los adultos desecharon la autoridad y esto sólo puede significar una cosa: que se niegan a asumir la responsabilidad del mundo al que han traído a sus hijos.

Existe, por supuesto, una conexión entre la pérdida de la autoridad en la vida pública y en la vida política, por un lado, y la que se produjo en los campos privados y prepolíticos de la familia y de la escuela, por otro. Cuanto más radical es la desconfianza de la autoridad en la esfera pública, tanto más probable es que la esfera privada no se mantenga intacta. Además, está el hecho adicional, y muy decisivo, de que desde tiempos inmemoriales, en nuestra tradición de pensamiento político, nos acostumbramos a considerar que la autoridad de los padres sobre los hijos, de los profesores sobre los alumnos, era el modelo según el cual debíamos entender la autoridad política. Este modelo, que ya encontramos en Platón y en Aristóteles, es lo que da una ambigüedad extraordinaria al concepto de autoridad en política. Ante todo, se basa en una superioridad absoluta que nunca puede existir entre adultos y que, desde el punto de vista de la dignidad humana, jamás debe existir. En segundo lugar, siguiendo el patrón de una guardería, se basó en una superioridad meramente temporal, y, por consiguiente, se autocontradice si se aplica a relaciones que no son temporales por naturaleza, como las que existen entre los gobernantes y los gobernados.

Por tanto, está en la naturaleza misma del asunto —o sea, tanto en la naturaleza de la crisis actual de la autoridad como en la naturaleza de nuestro pensamiento político tradicional— que la pérdida de autoridad iniciada en el campo político deba terminar en el privado; y no es accidental que el lugar en el que la autoridad política se vio socavada por primera vez —América— sea el lugar en el que con mayor fuerza se manifiesta la actual crisis de la educación.

La pérdida general de autoridad, en rigor, no podía tener una expresión más radical que su intrusión en la esfera prepolítica, donde la autoridad parecía estar dictada por la naturaleza misma y ser independiente de todos los cambios históricos y de todas las condiciones políticas. Por otra parte, el hombre actual no pudo encontrar para su desencanto ante el mundo, para su desagrado frente a las cosas tal como son, una expresión más clara que su negativa a asumir, frente a sus hijos, la responsabilidad de todo ello. Es como si los padres dijeran cada día: «En este mundo, ni siquiera en nuestra casa estamos seguros; la forma de movernos en él, lo que hay que saber, las habilidades que hay que adquirir son un misterio también para nosotros. Tienes que tratar de hacer lo mejor que puedas; en cualquier caso, no puedes pedirnos cuentas. Somos inocentes, nos lavamos las manos en cuanto a ti.»

Esta actitud nada tiene que ver con aquel deseo revolucionario de un nuevo orden en el mundo —*Novus Ordo Seclorum*— que en tiempos pasados animó a Norteamérica; más bien es un síntoma de ese moderno distanciamiento del mundo que se ve en todas partes pero que se presenta bajo una forma especialmente radical y desesperada en medio de las sociedades de masas. Es verdad que las modernas experiencias educativas adoptaron, no sólo en los Estados Unidos, poses muy revolucionarias, y esto, hasta cierto punto, aumentó la dificultad de reconocer claramente la situación, a la vez que ocasionaba un grado de desconcierto en la discusión del problema, porque frente a todo este comportamiento se alza el hecho incuestionable de que, mientras estuvo de verdad animado por ese espíritu, Estados Unidos nunca soñó con iniciar su nuevo orden con la educación sino que, por el contrario, mantuvo una práctica conservadora en los temas educativos.

Quiero evitar malentendidos: me parece que el conservadurismo, en el sentido de la conservación, es la esencia de la actividad educativa, cuya tarea siempre es la de mimar y proteger algo: al niño, ante el mundo; al mundo, ante el niño; a lo nuevo, ante lo viejo; a lo viejo, ante lo nuevo. Incluso la amplia responsabilidad del mundo que así se asume implica, por supuesto, una actitud conservadora. Pero esto vale sólo en el campo de la educación, o más bien en las relaciones entre personas formadas y niños, y no en el ámbito de la política, en el que actuamos entre adultos e iguales y con ellos. En política, esta actitud conservadora —que acepta el mundo tal cual es y sólo se esfuerza por conservar el *statu quo*— no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo. Las palabras de Hamlet: «Los tiempos están confusos. Oh, maldita desgracia, que haya nacido yo para ponerlos en orden», son más o menos verdaderas para cada nueva generación, aunque desde principios de nuestro siglo quizá hayan adquirido una validez más persuasiva que antes.

Básicamente, siempre educamos para un mundo que está confuso o se está convirtiendo en confuso, porque ésta es la situación humana básica en la que se creó el mundo por acción de manos mortales para servir a los mortales como hogar durante un tiempo limitado. Porque está hecho por mortales, el mundo se marchita; y porque continuamente cambian sus habitantes, corre el riesgo de llegar a ser tan mortal como ellos. Para preservar al mundo del carácter mortal de sus creadores y habitantes hay que volver a ponerlo, una y otra vez, en el punto justo. El problema es, simplemente, el de educar de tal modo que siempre sea posible esa corrección, aunque no se pueda jamás tener certeza de ella. Nuestra esperanza siempre está en lo nuevo que trae cada generación; pero precisamente porque podemos basar nuestra esperanza tan sólo en esto, lo destruiríamos todo si tratáramos de controlar de ese modo a los nuevos, a quienes nosotros, los viejos, les hemos dicho cómo deben ser. Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nue-

vo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación.

4

La verdadera dificultad de la educación moderna está en el hecho de que, a pesar de todos los comentarios en boga acerca de un nuevo conservadurismo, incluso ese mínimo de conservación y la actitud de conservar sin la cual la educación es sencillamente imposible, es algo muy difícil de alcanzar en nuestros días. Hay buenas razones para que sea así. La crisis de la autoridad en la educación está en conexión estrecha con la crisis de la tradición, o sea con la crisis de nuestra actitud hacia el campo del pasado. Para el educador, es muy difícil de sobrellevar este aspecto de la crisis moderna, porque su tarea consiste en mediar entre lo viejo y lo nuevo, por lo que su profesión misma le exige un respeto extraordinario hacia el pasado. A lo largo de siglos, es decir durante el período de la civilización cristiano-romana, el maestro no tenía necesidad de brindar una atención especial a la posesión de esa cualidad, ya que la reverencia hacia el pasado era un elemento esencial de la mentalidad romana, rasgo que no fue alterado por el cristianismo, que sólo cambió los puntos de referencia.

Lo esencial de la actitud romana (aunque esto no es así en todas las civilizaciones ni tampoco en la tradición de Occidente en su conjunto) era considerar como modelo al pasado por el mero hecho de serlo; tomar a los antepasados, en todos los casos, como ejemplos inspiradores de sus descendendientes; creer que toda grandeza estriba en lo que ha sido y, por consiguiente, que la edad más digna del hombre es la vejez, pues el hombre anciano, que casi está en la categoría de antepasado, puede servir como modelo para los vivos. Todo esto se contradice no sólo con nuestro mundo y nuestros tiempos modernos, desde el Renacimiento en adelante, sino también, por ejemplo, con la actitud de los griegos ante la vida. Cuando Goethe dijo que envejecer es «retirarse gradualmente del mundo de las apariencias»,

hacía un comentario concordante con el espíritu de los griegos, para los que ser y parecer coinciden. La actitud romana diría que, precisamente al envejecer y desaparecer poco a poco de la comunidad de los mortales, el hombre alcanza su forma de ser más característica, aun cuando en el mundo de las apariencias esté en el proceso de desaparecer, porque sólo en ese momento se puede acercar a la existencia en la que será una autoridad para los demás.

En la escena inalterada de esa tradición, en la que la educación tiene una función política (y esto era un caso único), en realidad es comparativamente fácil hacer lo correspondiente en temas educativos sin siquiera detenerse a considerar lo que de verdad se está haciendo, pues el carácter específico del principio educativo está en total acuerdo con las básicas convicciones éticas y morales de la sociedad en general. Educar, según afirmaba Polibio, era simplemente «hacerte ver que eres digno de tus antepasados en todo», y en este asunto el educador podía ser un «compañero-competidor» y un «compañero-trabajador», porque también él había pasado la vida con los ojos fijos en el pasado, aunque en un nivel distinto. La camaradería y la autoridad, en este caso, eran las dos caras de una misma moneda, y la autoridad del maestro tenía una base firme en la omnipresente autoridad del pasado como tal. No obstante, en la actualidad ya no estamos en esa posición, y es poco sensato actuar como si aún lo estuviésemos y como si sólo de manera accidental, por decirlo así, nos hubiéramos apartado del recto camino, pero con la posibilidad de volver a él en cualquier momento. Esto significa que cada vez que se produjo una crisis en el mundo, no se podía seguir adelante ni retroceder sin más. La inversión no nos llevaría sino a la misma situación que dio origen a la crisis. El regreso sería una repetición del hecho, aunque tal vez con una forma diferente, ya que no hay límites para las posibilidades de tonterías e ideas caprichosas que se pueden presentar como si fuesen la última palabra en el campo científico. Por otra parte, una perseverancia simple, no reflexiva, ya sea para seguir adelante con la crisis o para adherirse a la rutina que, imperturbable, cree que la crisis no se tragará su esfera vital específica, sólo puede llevar a la ruina, porque se doblega ante el curso del tiempo; para ser más precisos, sólo pue-

de aumentar ese distanciamiento del mundo que ya nos amenaza por todas partes. La consideración de los principios educativos debe tomar en cuenta este proceso de distanciamiento del mundo; incluso puede admitir que en esto nos enfrentamos con un proceso automático, siempre que no se olvide que dentro del poder del pensamiento y del obrar humanos está la capacidad de interrumpir y detener esos procesos.

El problema de la educación en el mundo moderno se centra en el hecho de que, por su propia naturaleza, no puede renunciar a la autoridad ni a la tradición, y aun así debe desarrollarse en un mundo que ya no se estructura gracias a la autoridad ni se mantiene unido gracias a la tradición. Sin embargo, esto significa que no sólo los maestros y educadores sino todos nosotros —en la medida en que vivimos en el mismo mundo que nuestros hijos y con los jóvenes— debemos adoptar hacia ellos una actitud bien distinta de la que tenemos unos ante otros. Debemos separar de una manera concluyente la esfera de la educación de otros campos, sobre todo del ámbito vital público, político, para aplicar sólo a ella un concepto de autoridad y una actitud hacia el pasado que son adecuadas en ese campo, pero no tienen una validez general y no deben reivindicar una validez general en el mundo de los adultos.

En la práctica, la primera consecuencia de esto sería una clara comprensión de que el objetivo de la escuela ha de ser enseñar a los niños cómo es el mundo y no instruirlos en el arte de vivir. Como el mundo es viejo, siempre más viejo que ellos, el aprendizaje se vuelve inevitablemente hacia el pasado, por mucho tiempo que se lleve del presente. Además, la línea trazada entre los niños y los adultos podría significar que no se puede educar a los adultos ni tratar a los niños como si fueran personas mayores; pero jamás debe permitirse que esa línea se convierta en un muro que separe a los niños de la comunidad de adultos, como si no compartieran un mismo mundo y como si la niñez fuese un estado humano autónomo, que puede vivir según sus propias leyes. No existe una regla general que fije la posición de la línea divisoria entre la niñez y la edad adulta; esa posición cambia a menudo, según la edad, de un país a otro, de una civilización a otra e incluso de una persona a otra. Pero la educación, diferenciada del aprendizaje, ha de tener un fin predeci-

ble. En nuestra civilización, ese fin quizá coincide con la licenciatura universitaria más que con la graduación en el instituto, porque la formación profesional que dan las universidades o las escuelas técnicas, aunque relacionada con la educación, es en sí misma un tipo de especialización, en la que no se busca introducir al joven en el mundo como un todo, sino en un segmento limitado, específico, de él. No se puede educar sin enseñar al mismo tiempo; una educación sin aprendizaje es vacía y por tanto con gran facilidad degenera en una retórica moral-emotiva. Pero es muy fácil enseñar sin educar, y cualquiera puede aprender cosas hasta el fin de sus días sin que por eso se convierta en una persona educada. Sin embargo, todos estos detalles deben quedar en manos de los expertos y de los pedagogos.

Lo que aquí nos interesa, y por consiguiente no debemos remitir a la ciencia especial de la pedagogía, es la relación entre las personas adultas y los niños en general o, para decirlo en términos más generales y exactos, nuestra actitud hacia la natalidad, hacia el hecho de que todos hemos venido al mundo al nacer y de que este mundo se renueva sin cesar a través de los nacimientos. La educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común.

VI. LA CRISIS EN LA CULTURA: SU SIGNIFICADO POLÍTICO Y SOCIAL

1

Desde hace más de diez años hemos sido testigos de una preocupación aún creciente entre los intelectuales respecto del fenómeno, relativamente nuevo, de la cultura de masas. La propia denominación deriva de una expresión no mucho más vieja: «sociedad de masas»; el supuesto básico que es fundamento tácito de todas las discusiones sobre este tema es que la cultura de masas, lógica e inevitablemente, es la cultura de la sociedad de masas. El hecho más significativo de la breve historia de ambas expresiones es que, mientras hace unos pocos años aún se usaban con un fuerte sentido reprobatorio —en el que estaba implícita la idea de que la sociedad de masas era una forma depravada de la sociedad y la cultura de masas una contradicción en sus términos—, hoy ya se han vuelto respetable tema de innúmeros estudios y proyectos de investigación, cuyo principal efecto, como señaló Harold Rosenberg, es «añadir a lo *kitsch* una dimensión intelectual». Esta «intelectualización de lo *kitsch*» se justifica diciendo que, nos guste o no, la sociedad de masas va a seguir presente en el futuro previsible y, por consiguiente, su «cultura», la «cultura popular [no debe] abandonarse al populacho».[1] Sin embargo, el problema consiste en si lo que es verdad para la sociedad de masas también lo es para la cultura de masas o, para decirlo de otra manera, si la relación entre sociedad de masas y cultura será, *mutatis mutandis*, la misma que la relación de la sociedad con la cultura que precedió a esta etapa.

La cuestión de la cultura de masas suscita ante todo un dilema distinto y fundamental: la muy problemática relación de la sociedad y la cultura. Sólo se necesita recordar hasta qué límite todo el movimiento del arte moderno se inició con una rebelión vehemente de los artistas contra la sociedad como tal (y

no contra una sociedad de masas aún desconocida), para comprender hasta qué punto esta antigua relación dejó que desear, y para advertir así con cuánta facilidad añoraron los críticos de la cultura de masas esa Edad de Oro de una sociedad excelente y cortés. Esta añoranza hoy está mucho más difundida en los Estados Unidos que en Europa, por la mera razón de que Norteamérica, aunque dentro de unos buenos vínculos con el filisteísmo barbárico de los nuevos ricos, sostiene una relación aquiescente con el igualmente aburrido y educado filisteísmo cultural y social de Europa, donde la cultura adquirió un valor de esnobismo, donde se ha convertido en una cuestión de posición social el estar lo bastante educado como para apreciar la cultura; esta falta de experiencia, incluso, puede explicar por qué la literatura y la pintura americanas de pronto llegaron a desempeñar un papel tan decisivo en el desarrollo del arte moderno, y por qué pueden proyectar su influencia en países cuya vanguardia intelectual y artística adoptó abiertas actitudes antiamericanas. Sin embargo, tiene la consecuencia poco feliz de que el malestar profundo que la propia palabra «cultura» puede evocar precisamente entre quienes son sus máximos representantes a veces pasa desapercibido o se puede entender mal su significado sintomático.

Con todo, haya o no pasado un determinado país por todas las etapas que, desde el surgimiento de la era moderna, definen a una sociedad desarrollada, la sociedad de masas nace cuando «la masa de la población se ha incorporado a la sociedad».[2] Como la sociedad en el sentido de «buena sociedad» abarcó todos esos sectores de la población que disponían de medios y sobre todo de tiempo libre, es decir, de tiempo para dedicarlo a la «cultura», la sociedad de masas indica sin duda la existencia de un nuevo estado de cosas, en el que la masa de la población está tan liberada del peso de un trabajo físico agotador que también dispone de bastante tiempo libre para la «cultura». Por consiguiente, la sociedad de masas y la cultura de masas parecen fenómenos interrelacionados, pero su común denominador no es el carácter masivo sino la sociedad a la que se incorporaron las masas. Tanto histórica como conceptualmente, la sociedad de masas estuvo precedida por la sociedad y sociedad no es un término más genérico que la expresión socie-

dad de masas; también se le puede adjudicar una fecha y una descripción histórica: sabemos que es más antiguo que el giro sociedad de masas, pero no anterior a la época moderna. En realidad, todos los rasgos que la psicología de masas descubrió hasta ahora en el hombre masa: su incomunicación (que no es aislamiento ni soledad) independiente de su adaptabilidad, su excitabilidad y carencia de normas, su capacidad de consumo, unida a la incapacidad para juzgar o incluso distinguir, y sobre todo su egocentrismo y esa fatídica alienación ante el mundo que desde Rousseau se viene tomando por autoalienación, todos estos rasgos aparecieron antes en la buena sociedad, donde no se hablaba de masas en términos numéricos.

Es probable que la buena sociedad, tal como la conocemos desde los siglos XVIII y XIX, naciera en las cortes europeas de la época del absolutismo, en especial la sociedad cortesana de Luis XIV, que tan bien supo quitar todo significado político a los nobles con el sencillo recurso de reunirlos en Versalles, transformándolos en cortesanos y haciendo que se entretuvieran unos a otros con intrigas, maquinaciones y habladurías incesantes, que inevitablemente nacían de aquellas reuniones perpetuas. Por todo esto se puede decir que el antecedente verdadero de la novela, esta forma de arte moderna en todo sentido, más que en el relato picaresco de trotamundos y caballeros está en las *Mémoires* de Saint-Simon, mientras que la propia novela anticipaba con toda claridad el surgimiento de las ciencias sociales y el de la psicología, que aún siguen centradas en los conflictos entre sociedad e «individuo». El verdadero antecesor del hombre masa moderno es el individuo, definido e incluso descubierto por los que, como Rousseau en el siglo XVIII o John Stuart Mill en el XIX, estaban en abierta rebeldía contra la sociedad. Desde entonces, la historia de un conflicto entre la sociedad y sus componentes individuales se repitió una y otra vez tanto en la realidad como en la ficción; el individuo moderno, que ya no es tan moderno, forma parte de la sociedad ante la que trata de autoafirmarse y que siempre obtiene de él lo mejor.

Sin embargo, la situación del individuo cambió mucho desde las etapas antiguas de la sociedad hasta los tiempos de la sociedad de masas. En la medida en que la propia sociedad se restringía a ciertas clases de la población, las posibilidades de

sobrevivir que tenía el individuo frente a la presión social eran bastante buenas, y se basaban en la presencia simultánea, dentro de la población, de otros estratos no-sociales en los que podían refugiarse los individuos; una de las causas por las que esos individuos, con tanta frecuencia, terminaron dentro de partidos revolucionarios era que descubrían en esas organizaciones no admitidas por la sociedad ciertos rasgos humanitarios desaparecidos ya en el grupo social. Una vez más, esta circunstancia encontró su expresión en la novela, las conocidas glorificaciones de trabajadores y proletarios, pero también y de un modo más sutil, en el papel asignado a los homosexuales (por ejemplo en Proust) o a los judíos, es decir, a grupos que la sociedad nunca había absorbido del todo. El hecho de que el impulso revolucionario a lo largo de los siglos XIX y XX estuviera dirigido con mayor violencia contra la sociedad que contra los Estados y los gobiernos no se debe sólo al predominio de la cuestión social con su doble dilema de miseria y explotación. Sólo necesitamos leer los documentos de la Revolución Francesa y ver hasta qué punto el concepto mismo de *le peuple* recibía sus connotaciones por la cólera del «corazón» —como habría dicho Rousseau, e incluso Robespierre— contra la corrupción y la hipocresía de los salones, para comprender cuál fue el verdadero papel de la sociedad a lo largo del siglo XIX. Una buena parte de la desesperación de los individuos sometidos a las condiciones de la sociedad de masas se debe a que esas salidas de escape hoy están cerradas, porque la sociedad ya abarca todos los estratos de la población.

Sin embargo, nosotros no nos interesamos aquí por el conflicto entre individuo y sociedad, aunque tiene cierta importancia señalar que el último individuo que queda en la sociedad de masas parece ser el artista. Nuestra preocupación está en la cultura o, mejor aún, en lo que ocurre con la cultura según las distintas condiciones de la sociedad y de la sociedad de masas y, por tanto, nuestro interés en el artista no se basa en su individualismo subjetivo, sino en el hecho de que sea el productor auténtico de esos objetos que todas las civilizaciones dejan tras sí como la quintaesencia y el testimonio duradero del espíritu que las animó. Que precisamente los que producían los objetos culturales más altos, es decir, las obras de arte, se volvieran contra

la sociedad, que todo el desarrollo del arte moderno —que junto al desarrollo científico será el mayor logro de nuestro tiempo— haya nacido de ese sentimiento hostil hacia la sociedad y haya quedado unido a él, demuestra un antagonismo entre sociedad y cultura que existía antes de la aparición de la sociedad de masas.

La acusación que el artista, como persona diferenciada del revolucionario político, hizo contra la sociedad se sintetizó muy pronto —a principios del siglo XVIII— en la palabra que desde entonces se repitió y volvió a interpretar una generación tras otra. La palabra es «filisteísmo». Su origen, apenas anterior a su uso específico, no es de gran significado; se usó por primera vez en la jerga estudiantil alemana para diferenciar a los analfabetos de los universitarios, si bien la asociación bíblica indicaba ya a un enemigo numéricamente superior en cuyas manos se podía caer. Cuando se usó por primera vez —creo que lo hizo el escritor alemán Clemens von Brentano, que escribió una sátira sobre el filisteo «*bevor, in und nach der Geschichte* («antes, durante y después de la historia»)—, el vocablo denotaba una mentalidad para la que todo se debía juzgar en términos de utilidad inmediata y de «valores materiales», y que por consiguiente no respetaba demasiado a obras y actividades tan inútiles como las que se dan en la cultura y el arte. Todo esto suena bastante familiar hasta el día de hoy, y no carece de interés señalar que incluso términos de jerga tan comunes como «mamón» ya se encuentran en ese viejo panfleto de Brentano.

Si las cosas se hubieran quedado allí, si el reproche dirigido contra la sociedad hubiese sido el de falta de cultura y de interés en el arte, el fenómeno que aquí tratamos habría sido mucho menos complicado de lo que en la realidad es; por la misma causa, resultaría incomprensible el hecho de que el arte moderno se rebelara contra la «cultura» en lugar de luchar simple y abiertamente por sus propios intereses «culturales». El núcleo de la cuestión está en que ese tipo de filisteísmo, que no consistía más que en ser «inculto» y vulgar, rápidamente tuvo un sucesor en otro desarrollo en el que, por el contrario, la sociedad comenzó a mostrar un interés excepcional en los llamados valores culturales. La sociedad empezó a monopolizar la «cultura» para sus propios fines, por ejemplo la posición y la condición sociales.

Esto tenía una relación directa con la posición socialmente inferior de las clases medias europeas que —tan pronto como tuvieron la riqueza y el tiempo libre necesarios— se encontraron en medio de una ardua lucha contra la aristocracia, despectiva ante la vulgaridad de los que sólo sabían hacer dinero. En esa lucha por la posición social, la cultura pasó a desempeñar un papel muy amplio como una de las armas, si no la mejor, para el avance personal en la sociedad y para «autoeducarse» fuera de las regiones bajas, donde se suponía que estaba la realidad, para ascender hacia las regiones más elevadas, las no-reales, donde se consideraba que tenían su espacio propio la belleza y el espíritu. Esta huida de la realidad a través del arte y la cultura es importante no sólo porque dio a la fisonomía del filisteo cultural o educado sus rasgos más distintivos, sino también porque probablemente fue el factor decisivo en la rebelión de los artistas contra los patrones recién encontrados; todos ellos olían el peligro de que los expulsaran de la realidad, para mandarlos a una esfera de refinado lenguaje, en donde lo que ellos hacían hubiese perdido toda significación. Era algo bastante dudoso lo de ser reconocido por una sociedad que se había vuelto tan «refinada» que, por ejemplo, durante la escasez de patatas en Irlanda, no iba a degradarse ni a correr el riesgo de que la identificaran con una realidad tan desagradable usando esa palabra, sino que en la época se refería al tan corriente vegetal diciendo «ese tubérculo». Esta anécdota contiene, en estado latente, la definición de cultura filistea.[3]

Sin duda, lo que se juega aquí, mucho más que el estado psicológico de los artistas, es la condición objetiva del mundo cultural que, en la medida en que contiene cosas tangibles —libros y cuadros, estatuas, edificios y música— es continente y da testimonio de todo un pasado conocido de países y naciones y de la humanidad misma. En este sentido, el único criterio no social y auténtico para juzgar esos objetos específicos de la cultura es su relativa permanencia y su final inmortalidad. En última instancia, sólo lo que perdura por siglos puede definirse como un objeto cultural. El núcleo de la cuestión es que, en cuanto se convirtieron en el objeto de un refinamiento social e individual y de la posición que a él se le acuerda, las obras inmortales del pasado perdieron su cualidad más importante y elemental, la de atrapar y conmover al lector o al espectador a lo largo del tiempo.

La propia palabra «cultura» se volvió sospechosa, precisamente porque connotaba esa «búsqueda de la perfección» que para Matthew Arnold era idéntica a la «búsqueda de la dulzura y de la luz». Las grandes obras de arte no son menos maltratadas cuando sirven a fines de autoeducación o autoperfección que cuando sirven a otros propósitos; mirar un cuadro para aumentar el conocimiento que se tenga acerca de un período determinado puede ser tan útil y legítimo como lo es usar un cuadro para tapar un agujero de la pared. En ambos casos el objeto de arte se usa para fines ulteriores. Todo es aceptable en la medida en que se sepa que esos usos, legítimos o no, no constituyen la adecuada relación con el arte. El problema del filisteo educado no era que leyese los clásicos, sino que lo hacía espoleado por la meta posterior del autoperfeccionamiento y no tomaba conciencia de que Shakespeare o Platón podían tener para decirle cosas más importantes que la de cómo educarse. El problema estaba en que esa persona había escapado hacia una región de «poesía pura» para mantener fuera de su vida a la realidad —por ejemplo algo tan «prosaico» como una escasez de patatas— o para verla a través de un velo de «dulzura y luz».

Todos conocemos los productos artísticos bastante deplorables que inspiró esta actitud, de la que se alimentó el *kitsch* del siglo XIX, cuya falta de sentido de la forma y del estilo —tan interesante desde el punto de vista histórico— tiene una conexión directa con el divorcio de las artes y la realidad. La recuperación asombrosa de las artes creativas en nuestro siglo, y quizá una menos aparente pero no menos real recuperación de la grandeza del pasado, empezó por afirmarse a sí misma cuando la sociedad fina perdió su monopolio sobre la cultura junto con su posición dominante en el conjunto de la población. Lo que había ocurrido antes y, hasta cierto punto, sin duda continuó ocurriendo incluso después del nacimiento del arte moderno, era en realidad una desintegración de la cultura, cuyos «monumentos duraderos» son las estructuras neoclásicas, neogóticas y neorrenacentistas diseminadas por toda Europa. En esta desintegración, la cultura, aún más que otras realidades, se había convertido en lo que sólo entonces la gente empezó a llamar «un valor», es decir, un bien social que podía ponerse en circulación y convertirse en dinero a cambio de todo tipo de valores, sociales e individuales.

En otras palabras, en un principio el filisteo despreció los objetos culturales hasta que el filisteo culto se apoderó de ellos como valor de cambio, con el que se compraba una posición más alta en la sociedad o adquiría un mayor grado de autoestima (mayor que el que en su propia opinión se merecía por su índole o por su nacimiento). En este proceso, los culturales recibían el mismo trato que cualquier otro valor, eran lo que siempre habían sido: valores de cambio, y al pasar de mano en mano se desgastaban como monedas antiguas. Así perdieron la que en su origen es la facultad peculiar de todos los objetos culturales: la facultad de captar nuestra atención y conmovernos. Cuando sucedió esto, la gente empezó a hablar de la «devaluación de los valores» y el final de todo el proceso se produjo con las «rebajas de los valores» (*Ausverkauf der Werte*) en los años veinte y treinta en Alemania, en los cuarenta y cincuenta en Francia, cuando los «valores» culturales y morales se liquidaban a bajos precios.

Como el filisteísmo cultural ha sido un asunto del pasado en Europa, y mientras tanto se puede ver en las «rebajas de los valores» el fin melancólico de la gran tradición de Occidente, todavía es tema de discusión si el hecho de descubrir a los grandes autores del pasado sin ayuda de ninguna tradición es más difícil que rescatarlos de todas las necedades del filisteísmo educado. Y la tarea de conservar el pasado sin la ayuda de la tradición, y a menudo incluso contra las normas e interpretaciones tradicionales, es la misma para toda la civilización occidental. En el plano intelectual, aunque no en el social, Estados Unidos y Europa están en la misma situación: el hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes. En esta labor, la sociedad de masas coincide con nosotros mucho menos que la buena sociedad educada, y sospecho que ese tipo de lectura no fue poco habitual en los Estados Unidos del siglo XIX, precisamente porque el país aún era esa «vastedad sin historia» de la que tantos escritores y artistas americanos trataron de huir; puede que por esto la ficción y la poesía norteamericanas hayan mostrado sus valores propios ya desde Whitman y Melville. Habría sido muy poco afortunado que, aparte de los dilemas y de las perturba-

ciones de la cultura y de la sociedad de masas, hubiera aparecido un injustificado y ocioso anhelo de una situación que no es mejor sino sólo un poco más anticuada.

La diferencia principal entre sociedad y sociedad de masas es quizá que la sociedad quería la cultura, valorizaba y desvalorizaba los objetos culturales como bienes sociales, usaba y abusaba de ellos para sus propios fines egoístas, pero no los «consumía». Aun en su mayor desgaste, esas cosas seguían siendo cosas y conservaban cierto carácter objetivo; se desintegraban hasta convertirse en un montón de escombros, pero no desaparecían. Por el contrario, la sociedad de masas no quiere cultura sino entretenimiento, y la sociedad consume los objetos ofrecidos por la industria del entretenimiento como consume cualquier otro bien de consumo. Los productos necesarios para el entretenimiento son útiles para el proceso vital de la sociedad, aun cuando para la vida puedan no ser tan imprescindibles como el pan y la carne. Como se suele decir, sirven para pasar el rato, y el tiempo libre que se pasa por pasar no es tiempo de ocio, en sentido estricto —el tiempo en que estamos libres *de* todas las preocupaciones y actividades propias del proceso vital, y por consiguiente libres *para* el mundo y su cultura—, sino más bien tiempo sobrante, aún biológico en su naturaleza, después de haber cumplido con el trabajo y el descanso. El tiempo vacío que, se supone, llena el entretenimiento es un hiato en el ciclo biológicamente condicionado del trabajo, en el «metabolismo del hombre con la naturaleza», como solía decir Marx.

En las condiciones modernas, este hiato crece sin cesar; cada vez hay más tiempo libre que se ha de llenar con algún entretenimiento, pero ese enorme aumento de horas vacías no cambia la naturaleza del tiempo. Como el trabajo y el sueño, el entretenimiento es una parte indiscutible del proceso de la vida biológica, un metabolismo que siempre se alimenta de cosas devorándolas, ya sea durante la actividad o en el descanso, ya esté inmersa en el consumo o en la recepción pasiva de las diversiones. Los productos que ofrece la industria del entretenimiento no son «cosas», objetos culturales cuyo valor se mide por su capacidad de soportar el proceso vital y convertirse en elementos permanentes del mundo, y no tendrían que juzgarse según esas normas; tampoco son valores que estén allí para ser

usados e intercambiados: son bienes de consumo que tienen que ser agotados, como cualquier otro objeto de consumo.

Panis et circenses, es verdad, van juntos; ambos son necesarios para la vida, para su conservación y recuperación, y ambos se desvanecen en el curso del proceso vital, es decir, hay que producirlos y ofrecerlos una y otra vez para que el proceso no se cierre para siempre. Las normas que para juzgarlos se apliquen han de ser la frescura y la novedad, y la medida en que hoy usamos esas normas para juzgar los objetos culturales y artísticos, cosas que —se supone— deben permanecer en el mundo incluso después de que lo hayamos dejado, indica con claridad hasta qué punto la necesidad de entretenimiento ha empezado a ser una amenaza para el mundo cultural. No obstante, el problema no nace en realidad de la sociedad de masas ni de la industria del entretenimiento que abastece las necesidades de esta sociedad. Por el contrario, la sociedad de masas, al no querer cultura sino sólo entretenimiento, probablemente es menos amenazante para la cultura que el filisteísmo de la buena sociedad; a pesar del muchas veces descrito malestar de los artistas e intelectuales —en parte quizá a causa de su incapacidad para penetrar en la ruidosa trivialidad de los entretenimientos masivos—, son las artes y las ciencias, diferenciadas de todos los asuntos políticos, las que siguen floreciendo. En cualquier caso, mientras la industria del entretenimiento produzca sus propios artículos de consumo, ya no podremos reprocharle la calidad poco duradera de esos bienes, tal como no podemos reprochar al panadero que produzca una mercancía que, si no queremos que pierda calidad, debemos consumir recién hecha. Una marca del filisteísmo educado fue siempre el desprecio hacia el entretenimiento y la diversión, porque no se podía sacar de ellos ningún «valor». La verdad es que todos tenemos necesidad de entretenimiento y diversión de una u otra clase, porque todos estamos sometidos al gran ciclo de la vida, y es pura hipocresía o esnobismo social negar que nos pueden divertir y entretener exactamente las mismas cosas que divierten y entretienen a las masas de nuestros congéneres. En lo que se refiere a su supervivencia, sin duda la cultura está menos amenazada por los que ocupan su tiempo vacío con entretenimientos que por los que lo llenan con algún mecanismo educativo fortuito para mejorar en su consideración

social. En lo que se refiere a la productividad artística, resistir ante las tentaciones masivas de la cultura de masas, o evitar que el estrépito y las patrañas de la sociedad de masas nos descoloquen, no debería ser más difícil que soslayar las tentaciones más sofisticadas y los sonidos más insidiosos de los esnobs culturales en la sociedad refinada.

Por desgracia, la cosa no es tan sencilla. La industria del entretenimiento se enfrenta a apetitos pantagruélicos y, como sus bienes desaparecen por el consumo, tiene que ofrecer nuevos artículos constantemente. En esta disyuntiva, los que producen para los medios masivos exploran todo el campo del pasado y del presente de la cultura con la esperanza de encontrar material adecuado. Además, ese material no se puede ofrecer tal como es, sino modificado para que sea entretenido, preparado para su fácil consumo.

La cultura de masas se concreta cuando la sociedad de masas se apodera de los objetos culturales, y su peligro está en que el proceso vital de la sociedad (que, insaciable como todos los procesos biológicos, en su ciclo metabólico arrastra todo lo que puede) consuma literalmente los objetos culturales, los fagocite y los destruya. Por supuesto que no me refiero a la distribución masiva. Cuando los libros o las reproducciones de cuadros se llevan al mercado a precios bajos y se venden grandes cantidades, esto no afecta a la naturaleza de los objetos en cuestión. Pero su naturaleza se ve afectada cuando los objetos mismos sufren cambios como una nueva escritura, la condensación o resumen, la reproducción hecha sinceridad o la adaptación para el cine. Esto no significa que la cultura se difunda en las masas, sino que se destruye la cultura para brindar entretenimiento. La consecuencia no es la desintegración sino el deterioro, y quienes lo promueven no son los compositores populares sino un tipo de intelectuales especial, a menudo bien formados e informados, cuya única función es organizar, difundir y cambiar los objetos culturales para convencer a las masas de que *Hamlet* puede ser tan divertida como *My Fair Lady*, y quizá igualmente educativa. Hay muchos grandes autores del pasado que sobrevivieron a siglos de olvido y abandono, pero aún no está probado que podrían sobrevivir a una versión para entretenimiento de lo que ellos tenían que decir.

La cultura se relaciona con objetos y es un fenómeno del mundo; el entretenimiento se relaciona con personas y es un fenómeno de la vida. Un objeto es cultural en la medida en que puede perdurar; su durabilidad es la antítesis misma de la funcionalidad, la cualidad que lo hace desaparecer de nuevo del mundo fenoménico una vez usado y desgastado. La gran usuaria y consumidora de objetos es la propia vida, la vida del individuo y la vida de la sociedad como un conjunto. Y la vida es indiferente al carácter mismo del objeto: pone el acento en que todo sea funcional y responda a determinadas necesidades. La cultura corre peligro cuando todas las cosas y objetos mundanos, producidos por el presente o por el pasado, se ven amenazados como meras funciones para el proceso vital de la sociedad, como si fueran los únicos capaces de satisfacer cierta necesidad, y para esa funcionalización casi carece de importancia que las necesidades en cuestión sean de una categoría suprema o ínfima. Que las artes han de ser funcionales, que las catedrales colman una necesidad religiosa del cuerpo social, que un cuadro nace de la necesidad de autoexpresarse de un pintor determinado y que el observador lo contempla por un deseo de autoperfeccionarse, son todas ideas tan poco conectadas con el arte e históricamente tan nuevas que solemos tener la tentación de rechazarlas como prejuicios modernos. Las catedrales se construían *ad maiorem gloriam Dei*; si bien como edificios llenaban las necesidades de la comunidad, sin duda, su elaborada belleza jamás se puede explicar a través de esas necesidades, que también podía haber colmado otro edificio distinto. La belleza de las catedrales trasciende toda necesidad y es lo que las hizo perdurar a través de los siglos; pero mientras la belleza —la belleza de una catedral como la de cualquier edificio secular— trasciende necesidades y funciones, nunca trasciende al mundo, ni siquiera cuando el contenido de la obra es religioso. Por el contrario, la propia belleza del arte religioso es lo que transforma los intereses y contenidos religiosos y no mundanos en realidades mundanas tangibles; en este sentido, todo arte es secular, y la diferencia del arte religioso está en su capacidad de «secularizar» —reificar y transformar en una presencia mundana «objetiva», tangible— lo que antes había existido fuera del mundo, y por tanto no tiene importan-

cia que sigamos la religión tradicional y localicemos ese «fuera» al otro lado de un más allá, o que sigamos las explicaciones modernas y lo situemos en lo más recóndito del corazón humano.

Todas las cosas, ya se trate de un objeto útil, un bien de consumo o una obra de arte, tienen una forma con la que se muestran, y sólo en la medida en que tenga una forma podemos decir que una cosa es tal. Entre las cosas que no se producen en la naturaleza sino sólo en el mundo hecho por el hombre, distinguimos entre objetos útiles y obras de arte, que poseen, unos y otras, cierta permanencia variable: desde la durabilidad corriente hasta la inmortalidad potencial en el caso de las obras de arte; como tales, estas últimas se diferencian por una parte de los bienes de consumo, cuya duración en el mundo apenas excede el tiempo necesario para producirlos, y por otra, de los productos de la acción, como vicisitudes, hazañas y palabras, por sí mismas tan transitorias que apenas si sobrevivirían a la hora o al día en que aparecieron en el mundo, si no fuera porque el hombre las conserva primero en su memoria, porque de ellas hace relatos, después, con sus habilidades de productor. Desde el punto de vista de la mera durabilidad, las obras de arte son muy superiores a todas las demás cosas y son las más mundanas de todas, porque permanecen en el mundo más que cualquier otro objeto. Además, son las únicas cosas sin una función en el proceso vital de la sociedad; en términos estrictos, no se fabrican para los hombres sino para el mundo, destinado a perdurar más allá del curso de una vida mortal, más allá del ir y venir de las generaciones. No se consumen como bienes de consumo ni se desgastan como objetos, y además, deliberadamente se las aparta del proceso de consumo y uso y se las aísla de la esfera de las necesidades vitales humanas. Este alejamiento se puede lograr de muy distintos modos, y sólo donde se produce de verdad nace la cultura en su sentido específico.

Aquí no se trata de si la mundanidad, la capacidad de fabricar y crear un mundo, es parte de la «naturaleza» humana. Sabemos que existen personas sin mundo como sabemos que existen hombres no mundanos; la vida humana en sí misma requiere un mundo, porque necesita un espacio sobre la tierra mientras dure su estancia en ella. Cualquier cosa que hagan los

hombres para darse un cobijo y poner un techo sobre sus cabezas —incluso las tiendas de las tribus nómadas— puede servir como un hogar sobre la tierra para los que vivan en esos momentos; pero esto no implica que esos actos den origen al mundo, y mucho menos a la cultura. En el sentido propio de la palabra, ese hogar mundano se convierte en un mundo sólo cuando la totalidad de las cosas fabricadas se organiza de modo que pueda resistir el proceso consumidor de la vida de las personas que habitan en él y, de esa manera, sobrevivirlas. Hablamos de cultura en el caso exclusivo de que esa supervivencia esté asegurada; y cuando nos enfrentamos con cosas que existen independientemente de todas las referencias utilitarias y funcionales, y cuya calidad se mantiene siempre igual, hablamos de obras de arte.

Por esta causa, cualquier análisis de la cultura tiene que partir del fenómeno del arte. Mientras el carácter de cosa de todas las cosas con que nos rodeamos estriba en que tengan una forma para mostrarse, sólo las obras de arte están hechas con el fin único de su aspecto. El criterio pertinente para juzgar el aspecto es la belleza; si queremos juzgar los objetos, incluso los de uso cotidiano, por su mero valor utilitario sin tomar en cuenta a la vez su aspecto —es decir, si son bonitos, feos o algo intermedio—, tendríamos que arrancarnos los ojos. Pero para tomar conciencia del aspecto antes debemos tener la libertad de establecer cierta distancia entre nosotros mismos y el objeto; cuanto más importante es el simple aspecto de una cosa, tanto mayor tendrá que ser la distancia necesaria para apreciarlo bien. Esa distancia no se concreta a menos que estemos en posición de olvidarnos de nosotros mismos, de los cuidados, intereses y apremios de nuestras vidas; en este caso no nos apoderaremos de lo que admiramos sino que lo dejaremos ser, con su propio aspecto. Esta actitud de gozo desinteresado (para aplicar la expresión kantiana, *uninteresssiertes Wohlgefallen*) se puede experimentar sólo después de que se hayan atendido las exigencias del organismo, cuando los hombres, liberados de las necesidades vitales, puedan volverse hacia el mundo.

En sus etapas iniciales, el problema de la sociedad era que sus miembros, aun cuando habían logrado liberarse de las necesidades vitales, no podían independizarse de las preocupa-

ciones relacionadas con ellos mismos, de su condición y posición en la sociedad y de la forma en que ambas se proyectaban sobre sus personas, pero no relacionadas de ninguna manera con el mundo de los objetos ni con la objetividad que ellos aportaban. El problema relativamente nuevo de la sociedad de masas es quizá más serio, pero no por las masas mismas, sino porque, esencialmente, ésta es una sociedad de consumidores donde el tiempo de ocio ya no se usa para el perfeccionamiento personal o la adquisición de una posición social superior, sino para más y más consumo y más y más entretenimiento. Como no hay bastantes bienes de consumo que satisfagan los apetitos crecientes de un proceso vital cuya energía, que ya no se gasta en el esfuerzo y en los problemas de un cuerpo que trabaja, se debe agotar en el consumo, es como si la vida misma tendiera hacia las cosas que nunca le estuvieron destinadas. El resultado, por supuesto, no es la cultura de masas, que en términos estrictos no existe, sino el entretenimiento de masas, que se alimenta de los objetos culturales del mundo. Me parece un error fatal la idea de que tal sociedad se volverá más «culta» con el paso del tiempo y gracias a la educación. La cuestión es que una sociedad de consumo posiblemente no puede saber cómo hacerse cargo de un mundo y de las cosas que pertenecen de modo exclusivo al espacio de las apariencias mundanas, porque su actitud central hacia todos los objetos, la actitud del consumo, lleva la ruina a todo lo que toca.

2

Ya dije antes que el análisis de la cultura está destinado a considerar el fenómeno del arte como punto de partida, porque las obras de arte son los objetos culturales por excelencia. No obstante, la estrecha interrelación de cultura y arte no significa que sean una misma cosa. Pero, aunque la distinción entre ambas no tiene gran importancia, cuando se trata de ver qué ocurre con la cultura en el caso de la sociedad y en el de la sociedad de masas, sí la tiene el problema de la índole de la cultura y la relación que mantiene con el campo político.

Tanto la palabra como el concepto «cultura» son de origen

romano. El vocablo deriva del verbo *colere*, cultivar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar, y en primer término se refiere al intercambio del hombre con la naturaleza, en el sentido de cultivar y atender la naturaleza para que el hombre pueda habitarla. En esta acepción indica una actitud de cuidado afectivo y establece un contraste abrupto con todos los esfuerzos hechos para sujetar la naturaleza al dominio del hombre.[4] En sentido derivado, además del suelo, denota el «culto» a los dioses, el cuidado de lo que con justicia les pertenece. Parece que el primero en usar la palabra para temas espirituales y abstractos fue Cicerón, que habla de *excolere animum*, cultivar la mente, y de *cultura animi*, el cultivo de la mente, en el mismo sentido en que todavía hoy hablamos de una mente cultivada, con la diferencia de que ya no somos conscientes de todo el contenido metafórico de este uso.[5] En lo que se refiere al habla romana, lo primordial siempre fue la conexión entre cultura y naturaleza; cultura originalmente significó agricultura, una actividad que gozaba de mucho prestigio en Roma, en contra de lo que ocurría con la poesía y las artes manuales. Incluso la *cultura animi* de Cicerón, el resultado del aprendizaje de la filosofía y por tanto tal vez, como se ha dicho, una adaptación de la voz griega παιδεία,[6] significó lo opuesto de lo que hacían el fabricante o el creador de obras de arte. En medio de un pueblo básicamente labriego apareció el concepto de cultura, y las connotaciones artísticas que se puedan haber conectado con esta cultura se refieren a la muy estrecha relación de los latinos con la naturaleza, a la creación del famoso paisaje italiano. Según los romanos, el arte nacía con tanta naturalidad como la campiña, tenía que ser una naturaleza cuidada, y la fuente de la poesía estaba en «el canto que las hojas cantan para sí en la verde soledad de los bosques».[7] Pero aunque este pensamiento sea eminentemente poético, no es probable que el gran arte haya surgido alguna vez de él. La mentalidad de los jardineros es apenas la productora del arte.

El gran arte y la poesía de Roma maduraron bajo la influencia del legado griego, que los romanos —pero jamás los griegos— supieron cómo cuidar y conservar. La razón por la que no existe un equivalente griego del concepto romano de cultura es el predominio de las artes manuales en la civilización griega. Mientras los romanos solían ver incluso en el arte una

especie de agricultura, de naturaleza cultivable, los griegos más bien pensaban que la agricultura era parte integrante de las actividades de fabricación, que pertenecía a los recursos «técnicos» astutos y hábiles con que el hombre, la más notable de las criaturas, domina y gobierna a la naturaleza. Lo que nosotros, aún dentro de la aureola del legado romano, consideramos como la más natural y pacífica de las actividades del hombre, el cultivo de la tierra, para los griegos era una empresa osada y violenta por la que, año tras año, la tierra inagotable e incansable era perturbada y violada.[8] Los griegos no sabían lo que era el cultivo, porque no cultivaban la naturaleza sino que más bien arrancaban del seno de la tierra los frutos que los dioses habían ocultado allí de los ojos de los hombres (Hesíodo); conectado de cerca con esto está el hecho de que tampoco compartían esa gran reverencia de los romanos hacia el testimonio del pasado como tal, a la que debemos, además de la preservación de la herencia griega, la continuidad misma de nuestra tradición. Unidas, ambas ideas —la de una cultura como actividad que convierte a la naturaleza en un lugar habitable para la gente y como atención a los monumentos del pasado— aún hoy determinan el contenido y el concepto que tenemos en mente al hablar de cultura.

Sin embargo, la noción de la palabra «cultura» no se agota en estos elementos estrictamente romanos. Hasta la expresión ciceroniana *cultura animi* sugiere algo así como buen gusto y, en general, sensibilidad ante lo bello, no en los artistas mismos, que son los que fabrican las cosas bellas, sino en los que las contemplan, en los que están alrededor de los creadores. Por supuesto que los griegos tenían un grado muy alto de ese amor a la belleza. En este sentido entendemos por cultura la actitud o, mejor, la forma de relación establecida por las civilizaciones con la menos útil y más mundana de las cosas, la obra de los artistas, poetas, músicos, filósofos y demás. Si por cultura queremos decir la forma en que el hombre se relaciona con las cosas del mundo, podremos tratar de entender la cultura griega (como algo distinto del arte griego) recordando una frase muy citada, que transcribe Tucídides y se atribuye a Pericles: φιλοκαλοῦμεν γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.[9] Esta sentencia, muy sencilla, es casi intraducible.

Lo que entendemos como estados o cualidades, como el amor a la belleza o a la sabiduría (llamado, éste, filosofía), se describe como una actividad, aunque el «amor a las cosas bellas» también es una actividad, como lo es la propia fabricación de esas cosas. Si traducimos las construcciones calificativas por «precisión de objetivos» y «afeminación», no reflejaremos el hecho de que ambas eran expresiones estrictamente políticas; la afeminación era un vicio típico de los bárbaros, y la precisión de objetivos, la virtud del hombre que sabe cómo debe actuar. Por consiguiente, Pericles decía algo así: «Amamos la belleza dentro de los límites del buen criterio político y filosofamos sin el vicio bárbaro de la afeminación.»

Una vez que el significado de estas palabras, tan difíciles de liberar de su traducción trillada, llegue a nosotros, tendremos muchos motivos para sorprendernos. En primer lugar, nos dicen con toda claridad que es la *pólis*, el lugar donde se hace política, quien establece los límites del amor a la sabiduría y a la belleza, y como sabemos que los griegos pensaban que la *pólis* y la «política» (y de ningún modo los logros artísticos superiores) era lo que los diferenciaba de los bárbaros, debemos concluir que ésta era una diferencia «cultural» también, una diferencia en su forma de relacionarse con las cosas «culturales», una actitud distinta ante la belleza y la sabiduría, a las que se puede amar sólo dentro de los límites establecidos por la institución de la *pólis*. En otras palabras, era una especie de hiper-refinamiento, una sensibilidad indiscriminada que no sabía cómo elegir lo que se condenaría a ser bárbaro, y no una primitiva falta de cultura tal como la entendemos nosotros ni cualquier cualidad específica en las propias cosas culturales. Quizá más sorprendente sea que, en esta sentencia, la falta de virilidad, el vicio de la afeminación, que asociaríamos con un amor demasiado grande hacia la belleza o el esteticismo, se menciona en esta frase como el peligro específico de la filosofía; y que el conocimiento del modo de llegar al objetivo o, en nuestras palabras, del modo de juzgar —algo que podríamos haber supuesto como un rasgo propio de la filosofía, disciplina que tiene que saber cómo se llega a la verdad— se considere necesario para la relación con la belleza.

Nos preguntamos si la filosofía en el sentido griego —que

empieza por «admirar», θαυμάζειν, y termina (al menos para Platón y Aristóteles) en la contemplación muda de una verdad desvelada— puede llevarnos a la inactividad más fácilmente que el amor a la belleza. De otra parte, ¿podría ser que el amor a la belleza siga siendo bárbaro a menos que esté acompañado por la εὐτελεία. la facultad de tener agudeza de juicio, discernimiento y, en una palabra, discriminación, por esa rara y mal definida capacidad que por lo común llamamos gusto? Por último, ¿podría ser que ese justo amor a la belleza, la relación adecuada con las cosas bellas —la *cultura animi* que hace que el hombre se ocupe de cuidar las cosas del mundo, la que Cicerón, a diferencia de los griegos, adscribió a la filosofía—, tenga algo que ver con la política? ¿Podría ser que el gusto fuera una de las facultades políticas?

Para entender los problemas que presentan estas preguntas es importante recordar que la cultura y el arte no son la misma cosa. Una forma de comprender la diferencia entre ambas es tener presente esto: los mismos hombres que exaltaban el amor la belleza y la cultura de la mente compartían la honda y antigua desconfianza sentida hacia los artistas y los artesanos fabricantes de las cosas que después se mostraban y admiraban. Los griegos, aunque no los romanos, tenían una palabra para nuestro concepto de filisteísmo, y el vocablo, cosa muy curiosa, deriva de βάναυσος, una voz aplicable al artista y al artesano; ser un filisteo, un hombre adherido a la banausía, a la vulgaridad, indicaba entonces y ahora una mentalidad exclusivamente utilitaria, una incapacidad de pensar y juzgar las cosas como no sea por su función o utilidad. Pero el artista mismo, por ser un βάναυσος, no estaba exento de que se le reprochara su filisteísmo, un rasgo que, precisamente, se consideraba como un vicio muy habitual en los que dominaban una τέχνη, en los fabricantes y artistas. Para la mentalidad griega, no había contradicción entre alabar la acción de φιλοκαλεῖν, de amar la belleza, y desdeñar a los que producen con sus manos la belleza. La desconfianza y el desprecio concreto a los artistas surgía de consideraciones políticas: la fabricación de objetos, incluida la producción artística, no está en el campo de las actividades políticas e incluso es opuesta a ellas. La principal razón de la desconfianza ante la fabricación en todas sus formas es que se tra-

ta de una actividad utilitaria por su naturaleza misma. La fabricación, pero no la acción o el discurso, siempre implica medios y fines; en rigor, la categoría de medios y fines obtiene su legitimidad del ámbito de la acción y de la fabricación, en el que un fin claramente reconocible, el producto final, determina y organiza todo lo que desempeña un papel en el proceso: el material, las herramientas, la propia actividad e incluso las personas que participan en él; todos estos elementos se convierten en simples medios para un fin y están justificados como tales. Los fabricantes no pueden dejar de considerar que todas esas cosas son medios para sus fines o, como suele suceder, de valorar todas las cosas por su utilidad específica. En el momento en que este punto de vista se generaliza y extiende a otros campos distintos del de la manufactura, aparece la banausía. Y los griegos sospechaban con razón que ese filisteísmo es una amenaza para el campo político por un lado, obviamente, porque juzga la acción con las mismas normas de utilidad válidas para la fabricación, porque pide que la acción alcance un fin predeterminado y porque permite hacer uso de cualquier medio que favorezca sus fines; por otra parte, también amenaza al campo cultural mismo, porque lleva a una devaluación de las cosas como cosas que, si se impone la mentalidad que dio vida a esos objetos, una vez más se juzgará de acuerdo con la norma utilitaria y, por tanto, perderá su valor intrínseco, independiente, y por último se convertirá en un puro medio. En otras palabras, la mayor amenaza para la existencia de un trabajo consumado surge, precisamente, de la mentalidad que le dio origen. De esto se deduce que las normas y reglas que por fuerza deben prevalecer para alzar, edificar y decorar el mundo de los objetos en que nos movemos pierden su validez y se vuelven de verdad peligrosas cuando se aplican al propio mundo como producto.

Sin duda, esto no refleja todo el curso de la relación entre política y arte. En su primera etapa, hubo en Roma el convencimiento de que los artistas y los poetas se ocupaban de un juego infantil en nada acorde con la *gravitas*, la seriedad y dignidad propias de un romano, y fue una convicción tan honda que, en la República, antes de que se impusiera la influencia griega, se suprimieron todos los talentos artísticos que asomaban. Por el con-

trario, en Atenas el conflicto entre política y arte nunca se zanjó de manera inequívoca en favor de una u otra —lo que, a la vez, pudo ser una de las razones del extraordinario despliegue de genios artísticos en la Grecia clásica—, ¿ siempre se mantuvo vivo el enfrentamiento y no se llegó a una indiferencia mutua entre ambos campos. Los griegos, por decirlo así, podían afirmar: «el que no haya visto al Zeus Olímpico de Fidias ha vivido en vano» *y al mismo tiempo*: «las personas como Fidias —es decir, los escultores— no se merecen la ciudadanía». Por su parte, en el mismo período en que alaba el buen φιλοτοφεῖν y φιλοκαλεῖν, la relación activa con la sabiduría y la belleza, Pericles se precia de que Atenas sabría cómo poner en su lugar a «Homero y su ralea», de que la gloria de las hazañas de la ciudad será tan grande que no necesitará de los fabricantes de gloria profesionales, los poetas y artistas que reifican la palabra viva y el hecho vivo, transformándolos y convirtiéndolos en objetos lo bastante permanentes como para llevar la grandeza hasta la inmortalidad de la fama.

Hoy somos más propensos a sospechar que el campo de la política y de la participación activa en los asuntos públicos originó el filisteísmo y evitó el desarrollo de una mentalidad cultivada, que pueda mirar las cosas según su verdadero valor, sin considerar su función y su utilidad. Claro está que una de las causas de este traslado del énfasis es que —por motivos ajenos a estas consideraciones— la mentalidad de fabricación invadió el campo político hasta el punto de que damos por sentado que la acción, más aún que la fabricación, está determinada por la categoría de los medios y los fines. Sin embargo, esta situación tiene la ventaja de que los fabricantes y los artistas pudieron dar salida a sus propios criterios sobre estos temas y articular su hostilidad contra los hombres de acción. Tras esta hostilidad hay algo más que la competición por el público. El problema es que el *Homo faber* no mantiene con el campo público y su carácter de tal la misma relación que, a través de su aspecto, configuración y forma, mantienen con ese ámbito las cosas que él hace. Para estar en condiciones de añadir constantemente cosas nuevas al mundo existente, él mismo tiene que estar aislado de la gente, debe buscar un refugio y apartarse. Las actividades políticas verdaderas, actuar y hablar, por otra parte, no se pueden llevar adelante sin la presencia de otros, sin gente,

sin un espacio constituido por la mayoría. La actividad del artista y la del artesano, por tanto, están sujetas a condiciones muy distintas de las que rodean las actividades políticas, y es muy comprensible que el artista, tan pronto como empiece a expresar sus criterios sobre cosas políticas, sienta por el campo específicamente político y su carácter público la misma desconfianza que siente la *pólis* por la mentalidad y las condiciones de la fabricación. Ésta es la verdadera desazón del artista, no con respecto a la sociedad sino a la política, y sus escrúpulos y desconfianza ante la actividad política no son menos legítimos que la desconfianza de los hombres de acción ante la mentalidad del *Homo faber*. De aquí nace el conflicto entre arte y política, un conflicto que no pudo ni debía resolverse.

Sin embargo, el núcleo del asunto es que el conflicto, que separaba a los hombres de Estado y a los artistas por sus respectivas actividades, ya no está presente cuando trasladamos nuestra atención de la actividad artística propiamente dicha a los objetos mismos que deben encontrar un lugar en el mundo. Esos objetos comparten con los «productos» políticos —las palabras y los hechos— la circunstancia de que les es necesario cierto espacio público en el que puedan estar y ser vistos; pueden alcanzar su propio ser, que es la apariencia, sólo en un mundo común a todos; en el espacio limitado de la vida y la posesión privadas, los objetos artísticos no pueden alcanzar su validez inherente; por el contrario, han de ser protegidos de la posesividad de las personas, y no importa si esa protección consiste en instalarlos en lugares sacros —monasterios e iglesias— o bajo el cuidado de museos y de curadores de monumentos, aunque el lugar en que los guardamos es característico de nuestra «cultura», es decir, de la forma en que nos relacionamos con ellos. En términos generales, la cultura indica que el campo público, al que los hombres de acción hacen seguro, ofrece su espacio de exhibición para las cosas cuya esencia implica tener una apariencia y ser bellas. En otras palabras, la cultura indica que el arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra. Vista sobre el trasfondo de las experiencias y actividades políticas que, si se abandonan a sí mismas, van y vienen sin dejar huella en el mundo, la belleza es la manifestación misma de la indestructibilidad. La fugaz

grandeza de la palabra y de la obra puede permanecer en el mundo siempre que esté unida a lo bello. Sin belleza, es decir, sin esa gloria radiante en que se manifiesta la inmortalidad potencial en el mundo humano, toda la vida humana sería fútil y la grandeza no podría perdurar.

Lo que conecta al arte y a la política es que ambas son fenómenos del mundo público. Lo que media en el conflicto entre el artista y el hombre de acción es la *cultura animi*, o sea, una mente tan adiestrada y cultivada que se puede confiar en ella para que se ocupe y cuide de un mundo de apariencias cuyo criterio básico es la belleza. El motivo por el cual Cicerón atribuyó esta cultura a un conocimiento de la filosofía fue que para él sólo los filósofos, los amantes de la sabiduría, se acercaban a las cosas como meros «espectadores», sin ningún deseo de adquirir algo para sí mismos, por lo que comparó a los filósofos con los que, cuando van a los grandes juegos y festivales, no buscan «ganar la distinción gloriosa de una corona» ni obtener «ganancias comprando o vendiendo», sino que acuden atraídos por el «espectáculo y observan de cerca lo que se hace y cómo se hace». Como diríamos hoy, son personas completamente desinteresadas y por este preciso motivo las más cualificadas para juzgar, pero no las más fascinadas por el espectáculo en sí mismo. Cicerón los llama *maxime ingenuum*, el grupo más noble de los hombres libres, por lo que hacen: mirar por el gusto de ver es el más libre, *liberalissimum*, de todos los empeños.[10]

A falta de una palabra mejor para denotar los elementos de discriminación, de discernimiento y de juicio de un activo amor a la belleza —el φιλοκαλεῖν μετ' εὐτελείας del que habla Pericles— usé la palabra «gusto», y para justificar su uso y, a la vez, señalar la única actividad en que, creo, la cultura como tal se expresa a sí misma, quiero referirme a la primera parte de la *Crítica del juicio* de Kant, que bajo la expresión «crítica del juicio estético» contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana. En cualquier caso, allí encontramos un análisis de la belleza sobre todo desde el punto de vista del espectador que juzga, como su título indica, con el punto de partida en el fenómeno del gusto, entendido como una relación activa con lo que es bello.

Para ver la facultad del juicio en su perspectiva adecuada y

comprender que implica una actividad política más que una sólo teórica, hemos de recordar con brevedad lo que siempre se consideró que era la filosofía política de Kant, su *Crítica de la razón práctica*, que se refiere a la facultad legislativa de la razón. El principio de la legislación, tal como se establece en el «imperativo categórico» que dice: «actúa siempre de modo que el principio de tu acción se pueda convertir en una ley general», se basa en la necesidad de que el pensamiento racional esté acorde consigo mismo. Por ejemplo, el ladrón en realidad se contradice a sí mismo, porque no puede querer que el principio de su acción, robar la propiedad ajena, se convierta en una ley general, porque por ella perdería de inmediato sus adquisiciones. Este principio de acuerdo consigo mismo es muy antiguo; en rigor lo descubrió Sócrates, cuyo dogma central, tal como lo formuló Platón, está en la siguiente expresión: «Es mejor... que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.»[11] De esta frase nacieron la ética occidental, con su acento en el acuerdo con la propia conciencia, y la lógica occidental, que subraya el axioma de la contradicción.

Sin embargo, en la *Crítica del juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de «pensar poniéndose en lugar de los demás» y que, por tanto, él llamó «modo de pensar amplio» (*eine erweiterte Denkungsart*).[12] El poder del juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar algo no es, como el meditado proceso de la razón pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el juicio su validez potencial. Esto significa, por una parte, que tal juicio debe liberarse de las «condiciones privadas subjetivas», es decir, de los rasgos distintivos que naturalmente determinan el aspecto de cada individuo en su privacidad y son legítimos mientras se sustenten como simples opiniones privadas, pero que no pueden entrar en el ám-

bito mercantil y carecen de toda validez en el campo público. Este modo de pensar amplio, por otra parte, que como juicio conoce la forma de trascender a sus propias limitaciones individuales, no puede funcionar en estricto aislamiento o soledad, sino que necesita la presencia de otros «en cuyo lugar» debe pensar, cuyos puntos de vista tomará en consideración y sin los cuales jamás tiene ocasión de entrar en actividad. La lógica, para ser sólida, depende de la presencia del yo; de igual modo, para ser válido, el juicio depende de la presencia del otro; es decir que está dotado de cierta validez específica que jamás es universal. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones. El juicio, dice Kant, es válido «para todo el que juzga en general»,[13] pero el énfasis de la frase recae sobre «que juzga»; pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos del juicio.

La capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común. Estos criterios son casi tan viejos como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron φρόνησις, discernimiento, a esa capacidad, y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo.[14] La diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar y el pensamiento especulativo está en que el primero arraiga en lo que en general llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar. El sentido común —que en francés tiene la muy sugestiva denominación de *le bon sens*, «buen sentido»— nos desvela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común; a él debemos el hecho de que nuestros estrictamente privados y «subjetivos» cinco sentidos y sus datos sensoriales se puedan ajustar por sí mismos a un mundo no-subjetivo y «objetivo» que tenemos en común y compartimos con otros. La del juicio es una actividad impor-

tante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás.

Sin embargo, lo que es nuevo, e incluso asombrosamente nuevo, en las proposiciones kantianas de la *Crítica del juicio* es que el filósofo descubrió este fenómeno en toda su grandeza en el mismo momento en que examinaba el fenómeno del gusto y, por tanto, la única clase de juicios que, por estar referidos a simples cuestiones estéticas, siempre se habían considerado ajenos al campo político y también al dominio de la razón. Kant se vio perturbado por la presunta arbitrariedad y subjetividad de la expresión *de gustibus non disputandum est* (que sin duda es una verdad absoluta para lo privado), porque esta arbitrariedad ofendía su sentido político y no el estético. Kant, que por cierto no fue un hipersensible en materia de cosas bonitas, era bien consciente de la cualidad pública de la belleza, y por esa importancia pública insistió, en contra del adagio popular, en que los juicios de gusto están abiertos a discusión, porque «esperamos que otros compartan el mismo placer», en que el gusto se puede discutir, porque «espera la coincidencia de todos los demás».[15]

Por consiguiente y en la medida en que, como cualquier otro juicio, el gusto recurre al sentido común, es la antítesis misma de los «sentimientos privados». En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado», y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo.

Además, los juicios de gusto en general se consideran arbitrarios porque no vinculan, en el sentido en que los hechos

demostrables o la verdad probada mediante argumentación obligan a mostrar acuerdo. Comparten con las opiniones políticas su persuasividad; la persona que juzga —como lo dice Kant con mucha elegancia— sólo puede «galantear en busca del consentimiento del otro» con la esperanza de llegar, por último, a un acuerdo con él.[16] Este «galanteo» o persuasión se corresponde en todo con lo que los griegos llamaron πείθειν, convencer y persuadir por la palabra, algo que veían como la forma típicamente política en que las personas hablaban entre sí. La persuasión regía las relaciones de los ciudadanos de la *pólis*, que excluía la violencia física; pero los filósofos sabían que también se distinguía de otra forma no-violenta de coacción, la coacción mediante la verdad. La persuasión aparece en Aristóteles como lo opuesto a διαλέγεσθαι, la forma filosófica de hablar, precisamente porque este tipo de diálogo se refería al conocimiento y a la búsqueda de la verdad y, por tanto, exigía un proceso de pruebas indiscutibles. La cultura y la política, pues, van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas deben aparecer en él.

Tan extraño puede resultar que se clasifique el gusto, la actividad cultural más importante, que debo añadir a estas consideraciones otro hecho mucho más familiar pero menos contemplado en términos teóricos. Todos sabemos bien que las personas se reconocen con gran rapidez, y que de manera inequívoca pueden sentir que están hechas la una para la otra, cuando descubren una concordancia en lo que les agrada y desagrada. Desde el punto de vista de esta experiencia común, es como si el gusto decidiera no sólo qué aspecto ha de tener el mundo sino también quiénes pertenecen en él conjuntamente. Si pensamos en este sentido de pertenencia en términos políticos, estamos tentados de mirar el gusto como un principio de organización esencialmente aristocrático. Pero su significado político quizá tiene una proyección mayor y a la vez más profunda. Cuando las personas juzgan las cosas del mundo que les

son comunes, en sus juicios hay otras implicaciones, aparte de esas cosas. Hasta cierto punto, por su modo de juzgar una persona se revela a sí misma, muestra su modo de ser, y esta manifestación, que es involuntaria, gana validez hasta el punto de liberarse de las meras características individuales. Pues bien, precisamente es en el campo de la acción y el discurso, es decir, el campo de las actividades políticas, donde esta cualidad personal pasa a primer plano público, donde se manifiesta «el que uno es», más que las cualidades y talentos singulares que pueda tener. En este sentido, el espacio político, una vez más, es la antítesis del campo en el que viven y trabajan el artista y el fabricante, y en el que, en última instancia, siempre cuentan la calidad y los talentos del que hace y la calidad de las cosas que hace. Sin embargo, el gusto no implica sólo juzgar esa calidad que, por el contrario, está fuera de discusión, porque su evidencia apremiante no es menor que la de la verdad y se mantiene por encima de las decisiones del juicio, por encima de la persuasión y del acuerdo obtenido por persuasión, aunque hay épocas de decadencia artística y cultural, en las que sólo unos pocos perciben todavía la evidencia de la calidad. El gusto como actividad de una mente de verdad cultivada —*cultura animi*— se pone en juego sólo cuando la conciencia de la calidad está ampliamente diseminada, cuando se reconoce con facilidad lo verdaderamente bello, porque el gusto discrimina y decide entre las calidades. Como tal, el gusto y su juicio siempre despierto sobre las cosas del mundo establecen sus propios límites en un indiscriminado, inmoderado amor de lo sencillamente bello; en el campo de la fabricación y de la calidad, introduce el factor personal, es decir, le da un significado humanístico. El gusto quita la barbarie al mundo de lo bello porque no se deja abrumar por ella; se preocupa de la belleza según su modo «personal» y así produce una «cultura».

El humanismo, como la cultura, es de origen romano; tampoco el vocablo latino *humanitas* tiene equivalente en griego.[17] Por tanto, no será impropio —como fin de estas notas— que elija un ejemplo romano para ilustrar el sentido en que el gusto es la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura. Conocemos una peculiar sentencia ciceroniana que parecería una formulación deliberada para contradecir

el lugar común por entonces muy difundido en Roma: «*Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*.» Este viejo adagio, se esté de acuerdo con él o no, puede haber ofendido el sentido romano de *humanitas*, de la integridad de la persona como persona, porque en él se sacrifica el valor humano y la categoría personal, junto con la amistad, en aras de la primacía de una verdad absoluta. De todos modos, nada puede estar más alejado del ideal de una verdad absoluta, perentoria, que lo que dijo Cicerón: «*Errare mehercule malo cum Platone... quam cum istis* (sc. *Pythagoraeis*) *vera sentire*» («Prefiero, claro que sí, equivocarme con Platón antes que sostener puntos de vista verdaderos con sus oponentes [pitagóricos]»).[18] La traducción elimina cierta ambigüedad del original, porque esta frase puede significar: prefiero equivocarme con la racionalidad platónica antes que «sentir» (*sentire*) la verdad con la irracionalidad pitagórica, pero esta interpretación no es muy sostenible en vista de la respuesta que se lee en el diálogo: «No me disgustaría equivocarme con un hombre como él» («*Ego enim ipse cum eodem isto non invitus erraverim*»), donde una vez más el acento está en la persona en cuya compañía se puede errar. Por tanto, parece justificada la primera traducción y la frase significa con toda claridad: es cuestión de gustos preferir la compañía de Platón y sus pensamientos aun cuando nos lleven a equivocarnos en cuanto a la verdad. Y esta afirmación es muy atrevida, incluso de un atrevimiento excesivo, en especial porque se refiere a la verdad; es obvio que otro tanto se puede decir y decidir con respecto a la belleza, que para los que adiestran sus sentidos tanto como la mayoría de nosotros adiestra su mente es no menos perentoria que la verdad. En rigor, lo que dice Cicerón es que para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone. Esta *humanitas* romana se aplicó a los hombres libres en todos los sentidos, para quienes el problema de la libertad, de no sentirse coaccionados, era decisivo, incluso en la filosofía, las ciencias y las artes. Cicerón dice: en lo que se refiere a mi asociación con los hombres y los objetos, me niego a ser coaccionado incluso por la verdad o por la belleza.[19]

Este humanismo es el resultado de la *cultura animi*, de una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo. En este sentido, asume la tarea de arbitrar y mediar entre las actividades puramente políticas y las de pura elaboración, opuestos mutuos en varios aspectos. Como humanistas, podemos elevarnos por encima de esos conflictos entre el hombre de Estado y el artista, como podemos elevarnos en libertad por encima de las especialidades que todos debemos conocer y buscar. Podemos estar por encima de toda clase de especializaciones y de filisteísmos, siempre que aprendamos el modo de ejercer nuestro gusto con libertad. En este caso, sabremos responder a los que con tanta frecuencia nos dicen que Platón o algún otro gran autor antiguo está superado; estaremos en condiciones de comprender que, aunque todos los críticos de Platón estén en lo cierto, no obstante Platón todavía puede ser mejor compañía que sus críticos. En cualquier caso, recordemos lo que los romanos —el primer pueblo que se tomó la cultura en serio tal como lo hacemos nosotros— pensaban que debe ser una persona culta: la que sabe cómo elegir compañía entre los hombres, entre las cosas, entre las ideas, tanto en el presente como en el pasado.

VII. VERDAD Y POLÍTICA*

1

El tema de estas reflexiones es un lugar común. Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria y justificable no sólo para la actividad de los políticos y los demagogos sino también para la del hombre de Estado. ¿Por qué? ¿Qué significa esto para la naturaleza y la dignidad del campo político, por una parte, y para la naturaleza y la dignidad de la verdad y de la veracidad, por otra? ¿Está en la esencia misma de la verdad ser impotente, y en la esencia misma del poder ser falaz? ¿Y qué clase de poder tiene la verdad, si es impotente en el campo público, que más que ninguna otra esfera de la vida humana garantiza la realidad de la existencia a un ser humano que nace y muere, es decir, a seres que se saben surgidos del no-ser y que al cabo de un breve lapso desaparecerán en él otra vez? Por último, ¿la verdad impotente no es tan desdeñable como el poder que no

* Este ensayo nació de la presunta controversia surgida tras la publicación de *Eichmann in Jerusalem.* Su finalidad es poner en claro dos temas distintos, pero conexos, de los que no tomé conciencia antes y cuya importancia parecía trascender a la ocasión. El primero se refiere a la cuestión de si siempre es legítimo decir la verdad, de si creo sin atenuantes en lo de *Fiat veritas, et pereat mundus.* El segundo surgió de la enorme cantidad de mentiras que se usaron en la «controversia»: mentiras respecto a lo que yo había escrito, por una parte, y respecto a los hechos sobre los que informaba, por otra. Las siguientes reflexiones procurarán abordar ambos asuntos. También pueden servir como ejemplo de lo que ocurre con un tema muy tópico cuando se lo lleva a la brecha existente entre el pasado y el futuro, que tal vez sea el lugar más adecuado para cualquier reflexión. El lector encontrará una breve consideración preliminar acerca de esa brecha en el Prólogo.

presta atención a la verdad? Estas preguntas son incómodas pero nacen, por fuerza, de nuestras actuales convicciones en este tema.

Lo que otorga a este lugar común su muy alta verosimilitud todavía se puede resumir con el antiguo adagio latino *Fiat iustitia, et pereat mundus*, «Que se haga justicia y desaparezca el mundo». Aparte de su probable creador (Fernando I, sucesor de Carlos V), que lo profirió en el siglo XVI, nadie lo ha usado sino como una pregunta retórica: ¿se debe hacer justicia cuando está en juego la supervivencia del mundo? El único gran pensador que se atrevió a abordar el meollo del tema fue Immanuel Kant, quien osadamente explicó que ese «dicho proverbial... significa, en palabras llanas: "la justicia debe prevalecer, aunque todos los pícaros del mundo deban morir en consecuencia"». Ya que los hombres no pueden tolerar la vida en un mundo privado por completo de justicia, ese «derecho humano se ha de considerar sagrado, sin tomar en cuenta los sacrificios que ello exija de las autoridades establecidas... sin tomar en cuenta sus posibles consecuencias físicas».[1] ¿Pero no es absurda esa respuesta? ¿Acaso la preocupación por la existencia no está antes que cualquier otra cosa, antes que cualquier virtud o cualquier principio? ¿No es evidente que si el mundo —único espacio en el que pueden manifestarse— está en peligro, se convierten en simples quimeras? ¿Acaso no estaban en lo cierto en el siglo XVII cuando, casi con unanimidad, declaraban que toda comunidad estaba obligada a reconocer, según las palabras de Spinoza, que no había «ninguna ley más alta que la seguridad de [su] propio ámbito»?[2] Sin duda, cualquier principio trascendente a la mera existencia se puede poner en lugar de la justicia, y si ponemos a la verdad en ese sitio —*Fiat veritas, et pereat mundus*—, el antiguo adagio suena más razonable. Si entendemos la acción política en términos de una categoría medios-fin, incluso podemos llegar a la conclusión sólo en apariencia paradójica de que la mentira puede servir a fin de establecer o proteger las condiciones para la búsqueda de la verdad, como señaló hace tiempo Hobbes, cuya lógica incansable nunca fracasa cuando debe llevar sus argumentos hasta extremos en los que su carácter absurdo se vuelve obvio.[3] Y las mentiras, que a menudo sustituyen a medios más violentos,

bien pueden merecer la consideración de herramientas relativamente inocuas en el arsenal de la acción política.

Si se reconsidera el antiguo dicho latino, resulta un tanto sorprendente que el sacrificio de la verdad en aras de la supervivencia del mundo se considere más fútil que el sacrificio de cualquier otro principio o virtud. Mientras podemos negarnos incluso a plantear la pregunta de si la vida sería digna de ser vivida en un mundo privado de ideas como justicia y libertad, curiosamente no es posible hacer lo mismo con respecto a la idea de verdad, al parecer mucho menos política. Está en juego la supervivencia, la perseverancia en la existencia (*in suo esse perseverare*), y ningún mundo humano destinado a superar el breve lapso de la vida de sus mortales habitantes podrá sobrevivir jamás si los hombres se niegan a hacer lo que Heródoto fue el primero en asumir conscientemente: λέγειν τὰ ἐόντα, decir lo que existe. Ninguna permanencia, ninguna perseverancia en el existir, puede concebirse siquiera sin hombres deseosos de dar testimonio de lo que existe y se les muestra porque existe.

La historia del conflicto entre la verdad y la política es antigua y compleja, y nada se ganará con una simplificación o una denuncia moral. A lo largo de la historia, los que buscan y dicen la verdad fueron conscientes de los riesgos de su tarea; en la medida en que no interferían en el curso del mundo, se veían cubiertos por el ridículo, pero corría peligro de muerte el que forzaba a sus conciudadanos a tomarlo en serio cuando intentaba liberarlos de la falsedad y la ilusión, porque, como dice Platón en la última frase de su alegoría de la caverna, «¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos...?». El conflicto platónico entre el que dice la verdad y los ciudadanos no se puede explicar con el adagio latino ni con ninguna de las teorías posteriores que, implícita o explícitamente, justifican la mentira y otras transgresiones si la supervivencia de la ciudad está en juego. En el relato de Platón no se menciona ningún enemigo; la mayoría vivía pacíficamente en su cueva, en mutua compañía, como meros espectadores de imágenes, sin entrar en acción y por consiguiente sin ninguna amenaza. Los miembros de esa comunidad no tenían motivos para considerar que la verdad y quienes la decían eran sus peores enemigos, y Pla-

tón no explica el amor perverso que sentían por la impostura y la falsedad. Si pudiéramos enfrentarlo con alguno de sus posteriores cofrades en el campo de la filosofía política —con Hobbes, que sostenía que sólo «tal verdad, no oponiéndose a ningún beneficio ni placer humano, es bienvenida por todos los hombres», una afirmación obvia que, no obstante, le pareció de la suficiente importancia como para terminar con ella su *Leviatán*—, podría estar de acuerdo acerca del beneficio y del placer, pero no con la afirmación de que no existía ninguna clase de verdad bienvenida por todos los hombres. Hobbes, pero no Platón, se consolaba con la existencia de una verdad indiferente, con «temas» por los que «los hombres no se preocupan», por ejemplo la verdad matemática, «la doctrina de las líneas y las figuras», que no interfiere «en la ambición, el beneficio o la pasión humana». Y continúa Hobbes: «Pues no pongo en duda que, de haberse opuesto al derecho de dominio de cualquier hombre, o al interés de los dominadores, la doctrina según la cual los tres ángulos de un triángulo deben ser iguales a dos ángulos de un cuadrado hubiera sido no ya disputada, sino suprimida de raíz y quemados todos los libros de geometría en la medida del poder de aquel a quien interesara.»[4]

Por supuesto que existe una diferencia decisiva entre el axioma matemático de Hobbes y la norma verdadera para la conducta humana que, se considera, el filósofo Platón trajo de su viaje al mundo de las ideas, aunque el griego, convencido de que la verdad matemática abría los ojos de la mente a todas las verdades, no era consciente de ello. El ejemplo de Hobbes nos parece más o menos inofensivo; estamos inclinados a asumir que la mente humana siempre será capaz de reproducir axiomas como el que dice que «los tres ángulos de un triángulo suman dos ángulos rectos», y concluimos que quemar todos los libros de geometría no tendría un efecto radical. El peligro sería mucho mayor con respecto a las afirmaciones científicas; de haber tenido la historia un giro distinto, todo el desarrollo científico moderno desde Galileo a Einstein podría no haberse producido. Por cierto que la verdad más vulnerable de este tipo serían esos métodos de pensamiento muy diferenciados y siempre únicos —de los que la doctrina de las ideas platónica es un ejemplo notable— por los que los hombres, desde tiem-

pos inmemoriales, trataron de pensar con racionalidad más allá de los límites del conocimiento humano.

La época moderna, que cree que la verdad no está dada ni revelada sino que es producida por la mente humana, desde Leibniz asignó verdades matemáticas, científicas y filosóficas a las especies comunes de verdad de razón distinta de la verdad de hecho o factual. Usaré esta distinción por motivos de conveniencia, sin discutir su legitimidad intrínseca. Con el deseo de descubrir el daño que puede hacer el poder político a la verdad, miramos hacia estos asuntos por causas políticas más que filosóficas y, por tanto, podemos no preguntarnos qué es la verdad y contentarnos con tomar la palabra en el sentido en que la gente la suele entender. Si pensamos en verdades de hecho —en verdades tan modestas como el papel que durante la Revolución Rusa tuvo un hombre llamado Trotski, que no aparece en ningún libro de historia soviético—, de inmediato advertimos que son mucho más vulnerables que todos los tipos de verdad de razón tomados en conjunto. Además, ya que los actos y los acontecimientos —el producto invariable de los grupos de hombres que viven y actúan juntos— constituyen la textura misma del campo político, está claro que lo que más nos interesa aquí es la verdad factual. El dominio (para usar la misma palabra que Hobbes), al atacar la verdad racional, excede su campo, por así decirlo, en tanto que da batalla en su propio terreno cuando falsifica los hechos o esparce la calumnia. Las posibilidades de que la verdad factual sobreviva a la embestida feroz del poder son muy escasas; siempre corre el peligro de que la arrojen del mundo no sólo por un período sino potencialmente para siempre. Los hechos y los acontecimientos son cosas mucho más frágiles que los axiomas, descubrimientos o teorías —aun las de mayor arrojo especulativo— producidos por la mente humana; se producen en el campo de los asuntos siempre cambiantes de los hombres, en cuyo flujo no hay nada más permanente que la presuntamente relativa permanencia de la estructura de la mente humana. Una vez perdidos, ningún esfuerzo racional puede devolverlos. Quizá las posibilidades de que las matemáticas euclidianas o la teoría de la relatividad de Einstein —y menos aún la filosofía platónica— se reprodujeran a tiempo si sus autores no hubiesen podi-

do transmitirlas a la posteridad tampoco sean muy buenas, pero aun así son mucho mejores que las posibilidades de que un hecho de importancia, olvidado o, con más probabilidad, deformado, se vuelva a descubrir algún día.

2

Aunque las verdades políticamente más importantes son las verdades de hecho, el conflicto entre verdad y política se planteó y articuló por primera vez con respecto a la verdad política. Lo opuesto de un juicio racionalmente verdadero es el error y la ignorancia, como pasa en las ciencias, o la ilusión y la opinión, como ocurre en la filosofía. La falsedad deliberada, la mentira llana, desempeña su papel sólo en el campo de los juicios objetivos, y se diría significativo, o más bien extraño, que en el largo debate sobre el antagonismo entre verdad y política, desde Platón hasta Hobbes, nadie al parecer jamás creyera que la mentira organizada, tal como la conocemos hoy en día, podría ser un arma adecuada contra la verdad. En Platón, el que dice la verdad pone su vida en peligro, y en Hobbes, que ya lo ha convertido en autor, recibe la amenaza de quemar sus libros; la pura mendacidad no es una salida. El sofista y el ignorante, más que el mentiroso, ocupan el pensamiento de Platón, y cuando establece la distinción entre error y mentira —es decir, entre «ψεῦδος involuntario y voluntario»—, resulta sintomático que sea mucho más duro con las personas que «se revuelcan en la ignorancia bestial» que con los mentirosos.[5] ¿Sería porque la mentira organizada, que domina el campo público, a diferencia de la mentira privada que prueba suerte en su propio dominio, aún no se conocía? También podemos preguntarnos si tiene alguna relación con el hecho asombroso de que, exceptuado el zoroastrismo, ninguna de las grandes religiones incluyera la mentira como tal, distinta de «dar falso testimonio», en su catálogo de pecados graves. Sólo con el surgimiento de la moral puritana, que coincidió con el nacimiento de la ciencia organizada, cuyo progreso debía asegurarse en el terreno firme de la veracidad y credibilidad absolutas de cada científico, las mentiras pasaron a considerarse faltas graves.

Sea como sea, en términos históricos, el conflicto entre verdad y política surgió de dos modos de vida diametralmente opuestos: la vida del filósofo, como la entendieron primero Parménides y después Platón, y la vida de los ciudadanos. A las siempre cambiantes opiniones ciudadanas acerca de los asuntos humanos, que a su vez estaban en un estado de flujo constante, el filósofo opuso la verdad acerca de las cosas que, por su propia naturaleza, eran permanentes, y de las que por tanto se podían derivar los principios adecuados para estabilizar los asuntos humanos. En consecuencia, la antítesis de la verdad era la simple opinión, que se igualaba con la ilusión, y esta mengua de la opinión fue lo que dio al conflicto su intensidad política, porque la opinión y no la verdad está entre los prerrequisitos indispensables de todo poder. «Todos los gobiernos descansan en la opinión», decía James Madison, y ni siquiera el gobernante más autocrático o tirano podría llegar jamás al poder, y menos aún conservarlo, sin el apoyo de quienes tuvieran una mentalidad semejante. Por la misma causa, cuando en la esfera de los asuntos humanos se reclama una verdad absoluta, cuya validez no necesita apoyo del lado de la opinión, esa demanda impacta en las raíces mismas de todas las políticas y de todos los gobiernos. Este antagonismo entre verdad y opinión se ve mejor elaborado en Platón (sobre todo en *Gorgias*) como el antagonismo entre la comunicación bajo la forma de «diálogo», que es el discurso adecuado para la verdad filosófica, y bajo la forma de «retórica», por la que el demagogo —como diríamos hoy— persuade a la multitud.

En las primeras etapas de la Edad Moderna todavía se pueden encontrar huellas de este conflicto original, pero muy pocas en el mundo en que vivimos. Por ejemplo, en Hobbes todavía hallamos una contraposición de dos «facultades opuestas»: un «razonar sólido» y una «poderosa elocuencia»; el primero está basado «sobre principios de verdad, la otra sobre opiniones... y sobre las pasiones e intereses de hombres que son diferentes y mutables».[6] Más de cien años después, en el Siglo de las Luces, esas huellas no habían desaparecido totalmente y, donde el antiguo antagonismo sobrevive aún, el énfasis se ha desplazado. En términos de filosofía premoderna, la magnífica frase de Lessing —«*Sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst*

sei Gott empfohlen» («Deja que cada hombre diga lo que cree que es verdad y deja que la verdad misma quede encomendada a Dios»)— habría significado llanamente: el hombre no es capaz de la verdad, todas sus verdades, ay, son δόξαι, meras opiniones; por el contrario, para Lessing significaba: demos gracias a Dios por no conocer *la* verdad. Incluso cuando está ausente la nota de júbilo —el criterio de que para los hombres, al vivir en compañía, la riqueza inagotable del discurso humano es infinitamente más significativa y de mayor alcance que cualquier Verdad Única—, la certeza de la fragilidad de la razón humana prevaleció desde el siglo XVIII sin dar lugar a quejas ni lamentaciones. Lo podemos comprobar en la grandiosa *Crítica de la razón pura* de Kant, donde la razón se ve llevada a reconocer sus propias limitaciones, como también lo oímos en las palabras de Madison, que más de una vez subrayó que «la razón del hombre, como el hombre mismo, es tímida y cautelosa cuando obra por sí sola, y adquiere firmeza y confianza en proporción al número con que está asociada».[7] Las consideraciones de este tipo, mucho más que nociones acerca del derecho individual a la expresión propia, jugaron un papel decisivo en la lucha, al fin más o menos victoriosa, para obtener libertad de pensamiento para la palabra hablada e impresa.

Spinoza, que aún creía en la infalibilidad de la razón humana y que a menudo recibe equivocadamente el título de campeón de la libertad de palabra y de pensamiento, sostenía que «cada hombre es, por irrevocable derecho natural, dueño de sus propios pensamientos», que «el entendimiento de cada hombre es suyo y las mentes son distintas como los paladares», de lo que concluía que «es mejor garantizar lo que no se puede anular» y que las leyes que prohíben el libre pensamiento sólo pueden desembocar en la existencia de «hombres que piensen una cosa y digan otra» y, por consiguiente, en «la corrupción de la buena fe» y en «el fomento de... la perfidia». Sin embargo, Spinoza nunca exige libertad de palabra, y el argumento de que la razón humana necesita comunicarse con los demás y, por tanto, ser pública en bien de su propia integridad brilla por su ausencia. Incluso clasifica la necesidad de comunicación del hombre, su incapacidad para ocultar sus pensamientos y callar, entre los «errores comunes» que el filósofo no comparte.[8] Por

el contrario, Kant afirmaba que «el poder externo que priva al hombre de la libertad para comunicar sus pensamientos en público *lo priva a la vez de su libertad para pensar*» (la cursiva es mía), y que la única garantía para «la corrección» de nuestro pensamiento está en que «pensamos, por así decirlo, en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos así como ellos nos comunican los suyos». La razón humana, por ser falible, sólo puede funcionar si el hombre puede hacer «uso público» de ella, y esto también es verdad en el caso de quienes, aun en un estado de «tutelaje», son incapaces de usar sus mentes «sin la guía de alguien más», y para el «estudioso», que necesita de «todo el público lector» para examinar y controlar sus resultados.[9]

En este contexto, la cuestión del número mencionada por Madison tiene especial importancia. El desplazamiento desde la verdad racional hacia la opinión implica un paso del hombre en singular hacia los hombres en plural, lo que a su vez implica un cambio desde un campo en el que, dice Madison, nada cuenta excepto el «razonamiento sólido» de una mente, hacia un ámbito donde la «fuerza de la opinión» se determina por la confianza individual en «el número de los que, supone el sujeto, tienen las mismas opiniones», número que, dicho sea al pasar, no está necesariamente limitado a las personas contemporáneas. Madison distinguía aún esta vida en plural, que es la vida del ciudadano, de la vida del filósofo, por la que esas consideraciones «debían ser desechadas», pero esta distinción no tiene una consecuencia práctica, porque «una nación de filósofos es tan poco probable como la raza filosófica real que quería Platón».[10] Dicho sea de paso, se puede señalar que la idea misma de «una nación de filósofos» habría sido una contradicción en los términos para Platón, cuya filosofía política entera, incluidos sus abiertos rasgos tiránicos, se funda en la convicción de que la verdad no se puede obtener ni comunicar entre los integrantes de la mayoría.

En el mundo en que vivimos, las últimas huellas de este antiguo antagonismo entre la verdad del filósofo y las opiniones de la calle ya han desaparecido. Ni la verdad de la religión revelada, que los pensadores del siglo XVII aún tomaban como una molestia mayor, ni la verdad del filósofo, desvelada al

hombre en su soledad, interfieren ya en los asuntos del mundo. Con respecto a la primera, la separación de Iglesia y Estado nos dio paz, y con respecto a la segunda, hace tiempo que dejó de reclamar su dominio, a menos que nos tomemos con seriedad las modernas ideologías como filosofías, lo que es bien difícil, ya que sus adherentes hacen declaraciones abiertas de que se trata de armas políticas y consideran irrelevante el tema de la verdad y la veracidad. Si pensamos en términos de la tradición, podríamos sentirnos autorizados a concluir de este estado de cosas que ya se ha zanjado el antiguo conflicto, y en particular que ha desaparecido su causa originaria, el choque de la verdad racional con la opinión.

Sin embargo, por extraño que resulte, no es éste el caso, porque el choque entre la verdad factual y la política, que se produce hoy en tan gran escala, tiene al menos en algunos aspectos rasgos muy similares. Mientras que probablemente ninguna época anterior toleró tantas opiniones diversas en asuntos religiosos o filosóficos, la verdad de hecho, si se opone al provecho o al placer de un grupo determinado, se saluda hoy con una hostilidad mayor que nunca. Ya se sabe que siempre existieron los secretos de Estado; todos los gobiernos deben clasificar cierta información, no transmitirla al público, y el que revelaba secretos siempre fue tratado como un traidor. Este tema no tiene que ver con mi exposición. Los hechos que tengo en mente son de público conocimiento, y no obstante la misma gente que los conoce puede situar en un terreno tabú su discusión pública y, con éxito y a menudo con espontaneidad, convertirlos en lo que no son, en secretos. Que después se pruebe que su aseveración se considera tan peligrosa como, por ejemplo, se consideró la prédica del ateísmo o alguna otra herejía, parece ser un fenómeno curioso, y su significado se ahonda cuando lo encontramos también en países que soportan el dominio tiránico de un gobierno ideológico. (Incluso en la Alemania de Hitler y en la Rusia de Stalin era más peligroso hablar de campos de concentración y de exterminio, cuya existencia no era un secreto, que sostener y aplicar puntos de vista «heréticos» sobre antisemitismo, racismo y comunismo.) Se diría que es aún más inquietante el de que, en la medida en que las verdades factuales incómodas se toleran en los países libres, a

menudo, en forma consciente o inconsciente se las transforma en opiniones, como si el apoyo que tuvo Hitler, la caída de Francia ante el ejército alemán en 1940 o la política del Vaticano durante la Segunda Guerra Mundial no fueran hechos históricos sino una cuestión de opiniones. En vista de que esas verdades de hecho se refieren a asuntos de importancia política inmediata, lo que aquí está en juego es algo más que la quizá inevitable tensión entre dos formas de vida dentro del marco de una realidad común y comúnmente reconocida. Lo que aquí se juega es la propia realidad común y objetiva y éste es un problema político de primer orden, sin duda. En vista de que la verdad de hecho, aunque mucho menos abierta a la discusión que la verdad filosófica, y con entera evidencia al alcance de todos, a menudo parece estar sujeta a un destino similar cuando se expone en la calle —es decir, a que se la combata no con mentiras ni falsedades deliberadas, sino con opiniones—, podría ser útil mientras tanto reabrir el antiguo y al parecer obsoleto tema de verdad frente a opinión.

Considerada desde el punto de vista del que dice la verdad, la tendencia a transformar el hecho en opinión, a desdibujar la línea divisoria entre ambos, no es menos desconcertante que el antiguo dilema del hombre veraz, tan bien expresado en la alegoría de la caverna, cuando el filósofo, a su regreso del solitario viaje al cielo de las ideas perdurables, procura comunicar su verdad a la multitud, con el resultado de verla desaparecer en la diversidad de puntos de vista, que para él son ilusiones, y caer hasta el espacio incierto de la opinión, de modo que en ese instante, cuando está otra vez en la caverna, la verdad misma se muestra en la formulación del δοκεῖ μοι («me parece»), las δόξαι mismas que había esperado dejar detrás de una vez para siempre. Sin embargo, el narrador de la verdad de hecho está en peor situación. No vuelve de ningún viaje a regiones que estén más allá del campo de los asuntos humanos ni puede consolarse con la idea de que se ha convertido en un forastero en este mundo. De una manera similar, no tenemos derecho a consolarnos con la idea de que la verdad de esa persona, si es verdad, no es de este mundo. Si no se aceptan los simples juicios objetivos de esa persona —verdades vistas y presenciadas con los ojos del cuerpo y no con los de la mente—, surge la sos-

pecha de que puede estar en la naturaleza del campo político negar o tergiversar cualquier clase de verdad, como si los hombres fueran incapaces de llegar a un acuerdo con la pertinacia inconmovible, evidente y firme de esa verdad. Si éste fuera el caso, las cosas serían aún más desesperadas de lo que Platón decía, porque la verdad de Platón, hallada y actualizada en soledad, por definición trasciende al campo de la mayoría, al mundo de los asuntos humanos. (Se puede entender que el filósofo, en su aislamiento, ceda a la tentación de usar su verdad como una norma que se ha de imponer en los asuntos humanos, es decir, para igualar la trascendencia inherente de la verdad filosófica con la muy distinta clase de «trascendencia» por la que los metros y otros patrones de medida se separan de la multitud de objetos que deben medir, y también podemos entender que la mayoría se resista a esa norma, ya que en realidad se deriva de un espacio que es ajeno al campo de los asuntos humanos y cuya conexión con él sólo se justifica por una confusión.) La verdad filosófica, cuando entra en la calle, cambia su naturaleza y se convierte en opinión, porque se ha producido una verdadera μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, no sólo un paso de un tipo de razonamiento a otro sino de un modo de existencia humana a otro.

Por el contrario, la verdad de hecho siempre está relacionada con otras personas: se refiere a acontecimientos y circunstancias en las que son muchos los implicados; se establece por testimonio directo y depende de declaraciones; sólo existe cuando se habla de ella, aunque se produzca en el campo privado. Es política por naturaleza. Los hechos y las opiniones, aunque deben mantenerse separados, no son antagónicos entre sí; pertenecen al mismo campo. Los hechos dan origen a las opiniones, y las opiniones, inspiradas por pasiones e intereses diversos, pueden diferenciarse ampliamente y ser legítimas mientras respeten la verdad factual. La libertad de opinión es una farsa, a menos que se garantice la información objetiva y que no estén en discusión los hechos mismos. En otras palabras, la verdad factual configura al pensamiento político tal como la verdad de razón configura a la especulación filosófica.

¿Pero existen hechos independientes de la opinión y de la interpretación? ¿Acaso generaciones enteras de historiadores y

filósofos de la historia no han demostrado la imposibilidad de establecer hechos sin una interpretación, ya que en primer lugar hay que rescatarlos de un puro caos de acontecimientos (y los principios de elección no son los datos objetivos) y después hay que ordenarlos en un relato que se puede transmitir sólo dentro de cierta perspectiva, que no tiene nada que ver con los sucesos originales? Sin duda, éstas y muchas otras incertidumbres de las ciencias históricas son reales, pero no constituyen una argumentación contra la existencia de la cuestión objetiva ni pueden servir para justificar que se borren las líneas divisorias entre hecho, opinión e interpretación, o como una excusa para que el historiador manipule los hechos como le plazca. Aun si admitimos que cada generación tiene derecho a escribir su propia historia, sólo le reconocemos el derecho a acomodar los acontecimientos según su propia perspectiva, pero no el de alterar la materia objetiva misma. Para ilustrar este asunto, y como una excusa para no seguir por más tiempo con él, recordemos que, durante los años veinte, cuenta la historia, poco antes de morir, Clemenceau mantenía una conversación amistosa con un representante de la República de Weimar sobre el problema de quién había sido el culpable del estallido de la Primera Guerra Mundial. «¿En su opinión, qué pensarán los futuros historiadores acerca de este asunto tan engorroso y controvertido?», preguntaron a Clemenceau, quien respondió: «Eso no lo sé, pero sé con certeza que no dirán que Bélgica invadió Alemania.» Aquí nos interesan los datos rudamente elementales de esa clase, cuya esencia indestructible sería evidente aun para los más extremados y sofisticados creyentes del historicismo.

Es verdad que se necesitaría mucho más que los gemidos de los historiadores para eliminar de las crónicas el hecho de que en la noche del 4 de agosto de 1914 las tropas alemanas cruzaron la frontera belga: se necesitaría nada menos que el monopolio del poder en todo el mundo civilizado. Pero ese monopolio del poder está lejos de ser inconcebible, y no es difícil imaginar cuál sería el destino de la verdad de hecho si los intereses del poder, nacionales o sociales, tuvieran la última palabra en estos temas. Lo que nos lleva otra vez a la sospecha de que puede ser propio de la naturaleza del campo político

estar en guerra con la verdad en todas sus formas; por consiguiente, volvemos a la pregunta del motivo por el que incluso un compromiso con la verdad de hecho se siente como una actitud antipolítica.

3

Cuando se dice que la verdad de hecho o factual, como antítesis de la racional, no es antagonista de la opinión, se formula una verdad a medias. Todas las verdades —no sólo las distintas clases de verdad de razón sino también la de hecho— se contraponen a la opinión en su *modo de afirmar la validez.* La verdad implica un elemento de coacción, y las tendencias a menudo tiránicas, tan lamentablemente visibles entre los profesionales veraces se pueden generar en la tensión de vivir habitualmente bajo alguna clase de compulsión, más que en un fallo de carácter. Juicios como «la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos», «la tierra se mueve alrededor del sol», «es mejor sufrir un daño que hacerlo», «en agosto de 1914 Alemania invadió Bélgica» son muy distintos por la forma en que se llegó a ellos, pero una vez considerados verdaderos y reconocidos como tales, comparten el hecho de estar más allá del acuerdo, la discusión, la opinión o el consenso. Para quienes los aceptan, esos juicios no varían según el gran o escaso número de los que sustentan la misma tesis; la persuasión o la disuasión son inútiles, porque el contenido del juicio no es de naturaleza persuasiva sino coactiva. (Así es como Platón, en *Timeo*, traza una línea entre los hombres capaces de percibir la verdad y los que mantienen opiniones rígidas. Entre los primeros, el órgano que percibe la verdad [νοῦς] se activa a través de la instrucción, cosa que, por supuesto, implica desigualdad y de la que se puede decir que es una forma suave de coacción; los segundos deben ser sólo persuadidos. Los puntos de vista de los primeros, dice Platón, son inamovibles, en tanto que siempre se puede persuadir a los segundos de que cambien sus criterios.)[11] Lo que cierta vez señaló Mercier de la Rivière acerca de la verdad matemática se aplica a todo tipo de verdad: «*Euclide est un véritable despote; et les vérités géométriques qu'il nous a transmises, sont des lois véri-*

tablement despotiques» («Euclides es un verdadero déspota, y las verdades geométricas que nos transmitió son leyes verdaderamente despóticas»). Dentro de la misma actitud, unos cien años antes, Van Groot —para limitar el poder del príncipe absoluto— había insistido en que «ni siquiera Dios puede lograr que dos más dos no hagan cuatro». Con esa frase no quería subrayar la limitación implícita de la omnipotencia divina, sino que invocaba la fuerza coactiva de la verdad frente al poder político. Estas dos observaciones ilustran el aspecto que ofrece la verdad en la perspectiva política pura, desde el punto de vista del poder, y la pregunta es si el poder podría y debería controlarse no sólo mediante una constitución, una carta de derechos y diversos poderes, como en el sistema de controles y balances, en el que, según decía Montesquieu, «*le pouvoir arrête le pouvoir*» («el poder detiene al poder») —es decir, mediante factores que surgen del campo político estricto y pertenecen a él—, sino también mediante algo que viene de fuera, que tiene su fuente en un lugar que no es el campo político y que es tan independiente de los deseos y anhelos de la gente como lo es la voluntad del peor de los tiranos.

Vista con la perspectiva de la política, la verdad tiene un carácter despótico. Por consiguiente, los tiranos la odian, porque con razón temen la competencia de una fuerza coactiva que no pueden monopolizar, y no le otorgan demasiada estima los gobiernos que se basan en el consenso y rechazan la coacción. Los hechos están más allá de acuerdos y consensos, y todo lo que se diga sobre ellos —todos los intercambios de opinión fundados en informaciones correctas— no servirá para establecerlos. Se puede discutir, rechazar o adoptar una opinión inoportuna, pero los hechos inoportunos son de una tozudez irritante que nada puede conmover, exceptuadas las mentiras lisas y llanas. El problema es que la verdad de hecho, como cualquier otra verdad, exige un reconocimiento perentorio y evita el debate, y el debate es la esencia misma de la vida política. Los modos de pensamiento y de comunicación que tratan de la verdad, si se miran desde la perspectiva política, son avasalladores de necesidad: no toman en cuenta las opiniones de otras personas, cuando el tomarlas en cuenta es la característica de todo pensamiento estrictamente político.

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Esta capacidad de «mentalidad amplia» es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de su *Crítica del juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento.) El proceso mismo de formación de la opinión está determinado por aquellos en cuyo lugar alguien piensa usando su propia mente, y la única condición para aplicar la imaginación de este modo es el desinterés, el hecho de estar libre de los propios intereses privados. Por consiguiente, si evito toda compañía o estoy completamente aislada mientras me formo una opinión, no estoy conmigo misma, sin más, en la soledad del pensamiento filosófico; en realidad sigo en este mundo de interdependencia universal, donde puedo convertirme en representante de todos los demás. Por supuesto, puedo negarme a obrar así y hacerme una opinión que considere sólo mis propios intereses, o los intereses del grupo al que pertenezco. Sin duda, incluso entre personas muy cultivadas, lo más habitual es la obstinación ciega, que se hace evidente en la falta de imaginación y en la incapacidad de juzgar. Pero la calidad misma de una opinión, como la de un juicio, depende de su grado de imparcialidad.

Ninguna opinión es evidente por sí misma. En cuestiones de opinión, pero no en cuestiones de verdad, nuestro pensamiento es genuinamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, por así decirlo, a través de toda clase

de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin se eleva desde esas particularidades hacia alguna generalidad imparcial. Comparado con este proceso, en el que un asunto particular se lleva a campo abierto para que se pueda verlo en todos sus aspectos, en todas las perspectivas posibles, hasta que la luz plena de la comprensión humana lo inunda y lo hace transparente, un juicio de verdad tiene una opacidad peculiar. La verdad de razón ilumina el entendimiento humano y la verdad de hecho debe configurar opiniones, pero estas verdades nunca son oscuras aunque tampoco son transparentes, y está en su naturaleza misma la capacidad de soportar una dilucidación posterior, así como en la naturaleza de la luz está que soporte el esclarecimiento.

Además, en ningún otro punto esa opacidad es más evidente ni más irritante que cuando nos enfrentamos con los hechos y con la verdad de hecho, porque no hay ninguna razón concluyente para que los hechos sean lo que son; siempre pueden ser diversos y esta molesta contingencia es literalmente ilimitada. A causa de la accidentalidad de los hechos, la filosofía premoderna se negó a tomar en serio el campo de los asuntos humanos, impregnado por el carácter factual, o a creer que cualquier verdad significativa se podría descubrir alguna vez en la «accidentalidad melancólica» (Kant) de una secuencia de los hechos que constituyen el curso de este mundo. Ninguna filosofía de la historia moderna consiguió hacer las paces con la tozudez intratable e irracional de la pura factualidad; los filósofos modernos idearon todas las clases de necesidad, desde la dialéctica de un mundo del espíritu o de las condiciones materiales hasta las necesidades de una naturaleza humana presuntamente invariable y conocida, para que los últimos vestigios del al parecer arbitrario «podría haber sido de otra manera» (que es el precio de la libertad) desaparezcan del único campo en que los hombres son libres de verdad. Es cierto que mirando hacia atrás —o sea, con perspectiva histórica— cada secuencia de acontecimientos se ve como si las cosas no pudieran haber sido de otro modo, pero eso es una ilusión óptica, o más bien existencial: nada podría ocurrir si la realidad, por definición, no destruyera todas las demás potencialidades inherentes, en su origen, a toda situación dada.

En otras palabras, la verdad de hecho no es más evidente que la opinión, y esto ha de estar entre las razones por las que quienes sustentan opiniones encuentran relativamente fácil desacreditar esta verdad como si se tratara de una opinión más. Por otra parte, la evidencia factual se establece mediante el testimonio de testigos presenciales —sin duda poco fiables— y por registros, documentos y monumentos, todos los cuales pueden ser el resultado de alguna falsificación. En el caso de una disputa, sólo se puede invocar a otros testigos pero no a una tercera y más alta instancia, y a la conciliación en general se llega por vía mayoritaria, es decir, tal como en la conciliación de disputas de opinión, un procedimiento por entero insatisfactorio, ya que no hay nada que evite que una mayoría de testigos lo sea de testigos falsos. Por el contrario, bajo ciertas circunstancias, el sentimiento de pertenencia a una mayoría puede incluso propiciar el falso testimonio. En otras palabras, en la medida en que la verdad de hecho está expuesta a la hostilidad de los que sustentan la opinión, es al menos tan vulnerable como la verdad filosófica racional.

Antes observé que el que dice la verdad de hecho está, en algunos aspectos, en peores condiciones que el filósofo de Platón, y que su verdad no tiene origen trascendente y ni siquiera posee las cualidades relativamente trascendentes de principios políticos como la libertad, la justicia, el honor y el valor, todos los cuales pueden inspirar la acción humana y manifestarse en ella. Ahora veremos que esta desventaja tiene consecuencias más serias que las pensadas anteriormente, consecuencias que se refieren no sólo a la persona del hombre veraz sino también —y esto es más importante— a las posibilidades de que su verdad sobreviva. La inspiración y la manifestación de las acciones humanas pueden no ser adecuadas para competir con la evidencia apremiante de la verdad, pero en cambio sí lo son, como veremos, para competir con la persuasividad inherente a la opinión. Cité antes la frase socrática «es mejor sufrir un daño que hacerlo» como ejemplo de un juicio filosófico que concierne a la conducta humana y, por consiguiente, que tiene implicaciones políticas. Lo hice en parte porque esta sentencia se ha convertido en el principio del pensamiento ético occidental, y en parte porque, hasta donde tengo noticias, siguió siendo la

única proposición ética que se puede derivar directamente de la experiencia filosófica específica. (El imperativo categórico de Kant, el único competidor en este campo, se puede despojar de sus ingredientes judeocristianos, que fundamentan su formulación como un imperativo en lugar de una mera proposición. Su principio básico es el axioma de la no contradicción —el ladrón se contradice porque quiere guardar como propiedad suya los bienes que roba—, y este axioma debe su validez a las condiciones de pensamiento que Sócrates fue el primero en descubrir.)

Los diálogos platónicos nos dicen una y otra vez que el juicio de Sócrates (una proposición, no un imperativo) sonaba a paradoja, que con facilidad era refutado en la calle, donde una opinión se opone a otra opinión, y que Sócrates era incapaz de probar y demostrar su validez no sólo ante sus adversarios, sino también ante sus amigos y discípulos. (El más fuerte de estos pasajes se encuentra en el principio de *La república*.[12] Después de un vano intento de convencer a su antagonista Trasímaco de que la justicia es mejor que la injusticia, Glaucón y Adimanto, discípulos de Sócrates, dicen a su maestro que su argumento no había sido convincente. El maestro admira la argumentación de los jóvenes: «Sin duda habéis experimentado algo divino, para que no os hayáis persuadido de que la injusticia es mejor que la justicia, cuando sois capaces de hablar de tal modo en favor de esas tesis.» En otras palabras, estaban convencidos antes de que empezara la discusión, y todo lo que se había dicho para apoyar la verdad de la proposición no sólo no había conseguido persuadir a los no convencidos sino que ni siquiera había tenido la fuerza necesaria para reforzar sus convicciones.) Encontramos en los diálogos platónicos todo lo que se pueda decir en esta defensa. El argumento principal es el de que para el hombre, *que es uno*, es mejor estar en conflicto con todo el mundo que estar en conflicto y en contradicción consigo mismo,[13] un argumento que tiene mucha fuerza para el filósofo, cuyo pensamiento caracteriza Platón como un silencioso diálogo consigo mismo y cuya existencia, por consiguiente, depende de un intercambio constantemente articulado consigo mismo de una partición-en-dos de la unidad que, de todos modos, él *es*, porque una contradicción básica entre los dos inter-

locutores que sostienen el diálogo reflexivo destruiría las condiciones mismas de la actividad filosófica.[14] En otras palabras, como el hombre lleva dentro un interlocutor del que nunca podrá liberarse, lo mejor que puede ocurrirle es no vivir en compañía de un asesino o de un falsario. Además, ya que el pensamiento es el diálogo callado que se produce entre el sujeto y su yo, hay que tener el cuidado de mantener intacta la integridad de ese compañero, porque en caso contrario se pierde por completo la capacidad de pensar.

Para el filósofo —o más bien para el hombre en la medida en que es un ser pensante—, esta proposición ética sobre hacer y sufrir el mal no es menos cierta que la verdad matemática. Pero para el hombre como ciudadano, como ser que obra comprometido con el mundo y la prosperidad pública más que con su propio bienestar —incluida, por ejemplo, su «alma inmortal» cuya «salud» debería estar por encima de las necesidades de un cuerpo mortal—, el juicio socrático no es verdadero. Muchas veces se señalaron las desastrosas consecuencias que para cualquier grupo tendría el hecho de empezar a seguir, con toda seriedad, los preceptos éticos derivados del hombre en singular, ya sean socráticos, platónicos o cristianos. Mucho antes de que Maquiavelo recomendara proteger el campo político de los principios puros de la fe cristiana (los que se niegan a hacer el mal permiten a los malvados «hacer todo el mal que quieran»), Aristóteles advertía en contra de permitir que los filósofos tuvieran cualquier intervención en asuntos políticos. (A los hombres que por motivos profesionales han de preocuparse tan poco por «lo que es bueno para ellos mismos», no se les puede confiar lo que es bueno para los demás, y menos que nada el «bien común», el interés terreno de la comunidad.)[15]

La verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y, por tanto, es apolítica por naturaleza. Si, no obstante, el filósofo quiere que su verdad prevalezca ante las opiniones de la mayoría, sufrirá una derrota y tal vez de ella deduzca que la verdad es impotente, una perogrullada que equivale a que un matemático, incapaz de cuadrar el círculo, se quejase de que el círculo no sea un cuadrado. Podría sentirse tentado, como Platón, de hacerse oír por algún tirano con inclinaciones filosóficas, y en el afortunado y muy poco probable caso de que tuvie-

ra éxito, podría fundar una de esas tiranías de la «verdad» que conocemos en especial a través de las diversas utopías políticas y que, por supuesto, en términos políticos son tan tiránicas como las otras formas de despotismo. En el apenas menos improbable caso de que su verdad se impusiera sin el auxilio de la violencia, simplemente porque los hombres están de acuerdo con ella, la suya sería una victoria pírrica. En tal caso, la verdad debería su predominio no a su propia fuerza sino al acuerdo de la mayoría, que podría cambiar de parecer al día siguiente y sostener alguna otra cosa: lo que fuera verdad filosófica se convertiría en mera opinión.

Sin embargo, como la verdad filosófica lleva en sí un elemento coactivo, puede tentar al hombre de Estado en ciertas condiciones, tanto como el poder de la opinión puede tentar al filósofo. Por ejemplo, en la Declaración de la Independencia, Jefferson decía que ciertas «verdades son evidentes por sí mismas», porque quería poner el acuerdo básico entre los hombres de la Revolución más allá de toda disputa y discusión; como axiomas matemáticos, debían expresar las «creencias de los hombres» que «dependen no de su propia voluntad, sino que siguen involuntariamente las evidencias propuestas a su entendimiento».[16] Con todo, al decir «*consideramos* que estas verdades son evidentes por sí mismas», aunque no fuera totalmente consciente de ello, concedía que el juicio «todos los hombres fueron creados como iguales» no es evidente por sí mismo sino que necesita del acuerdo y del consenso, admitía que la igualdad, para tener importancia en el campo político, no es «la verdad» sino una cuestión de opiniones. De otra parte, existen juicios filosóficos o religiosos que corresponden a esta opinión —como el que dice que todos los hombres son iguales ante Dios, ante la muerte o en la medida en que pertenecen a la misma especie de *animal rationale*—, pero ninguno de ellos tuvo jamás ninguna consecuencia política o práctica, porque el elemento nivelador, ya sea Dios, la muerte o la naturaleza, trasciende y está fuera del campo en que se produce la relación humana. Esas «verdades» no están entre los hombres sino por encima de ellos y ninguna de esas cosas está detrás de la moderna o antigua aceptación de la verdad, sobre todo de la de los griegos. Que todos los hombres hayan sido creados igua-

les, no es evidente por sí mismo ni se puede probar. Lo creemos porque la libertad sólo es posible entre iguales, y creemos que las alegrías y gratificaciones de la libre compañía han de preferirse a los placeres dudosos del dominio. Estas preferencias tienen la máxima importancia política, y aparte de ellas hay pocas cosas por las que los hombres se diferencien más profundamente entre sí. Su calidad humana, estaríamos tentados de decir, y sin duda la calidad de todo tipo de relación entre ellos, depende de esas elecciones. No obstante, se trata de una cuestión de opiniones y no de la verdad, como admitió Jefferson, muy en contra de su voluntad. Su validez depende del acuerdo y consenso libre; se llega a ellos a través del pensamiento discursivo, representativo, y se comunican a través de la persuasión y la disuasión.

La proposición socrática «es mejor padecer el mal que hacerlo» no es una opinión sino que pretende ser una verdad, y aunque se pueda dudar de que alguna vez haya tenido una consecuencia política directa, es innegable su impacto en la conducta práctica como precepto ético; sólo disfrutan de un reconocimiento mayor las normas religiosas, que son absolutamente vinculantes para la comunidad de creyentes. ¿Este hecho no entra en clara contradicción con la generalmente aceptada impotencia de la verdad filosófica? Y, en vista de que sabemos por los diálogos platónicos qué poco persuasivo resultaba el juicio de Sócrates para amigos y enemigos por igual cuando el maestro trataba de probar su validez, debemos preguntarnos cómo pudo obtener su alto grado de aceptación. Es evidente que se habrá debido a un tipo de persuasión poco habitual; Sócrates decidió apostar su vida por esa verdad, por ejemplo no cuando se presentó ante el tribunal ateniense sino cuando se negó a evitar la sentencia de muerte. Y esta enseñanza mediante el ejemplo es, sin duda, la única forma de «persuasión» de la que es capaz la verdad filosófica sin caer en la perversión o la distorsión;[17] por la misma causa, la verdad filosófica puede convertirse en «práctica» e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado. Por ejemplo, para verificar la idea de valor podemos recordar el comportamiento de Aquiles y

para verificar la idea de bondad nos inclinamos a pensar en Jesús de Nazareth o en san Francisco; estos ejemplos enseñan o persuaden por inspiración, de modo que cada vez que tratamos de cumplir un acto de valor o de bondad, es como si imitáramos a alguien, *imitatio Christi* o de quien sea. A menudo se señala que, como decía Jefferson, «un sentido vívido y duradero del deber filial se imprime con mayor eficacia en la mente de un hijo o una hija tras la lectura de *El rey Lear* que por la de todos los secos libros que sobre la ética y la divinidad se hayan escrito»,[18] y que, como decía Kant, «los preceptos generales aprendidos de sacerdotes o de filósofos, o incluso tomados de los propios recursos, nunca son tan eficaces como un ejemplo de virtud o santidad».[19] La razón, como lo explica Kant, es que siempre necesitamos «intuiciones... para verificar la realidad de nuestros conceptos». «Si son puros conceptos del entendimiento», como el concepto de triángulo, «las intuiciones reciben el nombre de esquemas», como el triángulo ideal, percibido sólo por los ojos de la mente y no obstante indispensable para reconocer todos los triángulos reales; sin embargo, si los conceptos son prácticos, referidos a la conducta, «las intuiciones se llaman *ejemplos*».[20] Y, a diferencia de los esquemas, que nuestra mente produce por sí misma gracias a la imaginación, estos ejemplos se derivan de la historia y de la poesía, a través de las cuales —como señalara Jefferson— «se abre para nuestro uso un campo de imaginación» completamente distinto.

Esta transformación de un juicio teórico o especulativo en verdad ejemplar —una transformación de la que sólo es capaz la filosofía moral— es una experiencia límite para el filósofo: al establecer un ejemplo y «persuadir» a la gente de la única forma en que puede hacerlo, empieza a actuar. Hoy, cuando casi ningún juicio filosófico, por atrevido que sea, se tomará lo bastante en serio como para que ponga en peligro la vida del filósofo, aun esta rara oportunidad de confirmar en lo político una verdad filosófica ha desaparecido. Sin embargo, en nuestro contexto es importante tener en cuenta que tal posibilidad existe para el que dice la verdad de razón, pero no existe en ninguna circunstancia para el que dice la verdad factual que en éste, como en otros temas, está en peor situación que antes. No sólo los juicios objetivos no contienen principios por los cuales

los hombres puedan actuar, y que por consiguiente resulten manifiestos en el mundo; su contenido mismo se resiste a este tipo de verificación. Alguien que dice la verdad de hecho, en el improbable caso de que quisiera apostar su vida por un acontecimiento particular, cometería una especie de error. Lo que quedaría manifiesto en su acción sería su valor o quizá su tozudez, pero no la verdad de lo que tenía que decir ni tampoco su propia credibilidad. ¿Por qué un mentiroso no iba a sostener sus mentiras con gran valor, sobre todo en política, donde puede estar motivado por el patriotismo o por otra clase de legítima parcialidad de grupo?

4

Lo que define a la verdad de hecho es que su opuesto no es el error ni la ilusión ni la opinión, elementos que no se reflejan en la veracidad personal, sino la falsedad deliberada o mentira. Claro está que el error es posible, e incluso común, con respecto a la verdad de hecho, en cuyo caso este tipo de verdad no se diferencia de la verdad científica o de razón. Pero la cuestión es que, con respecto a los hechos, existe otra alternativa, la falsedad deliberada, que no pertenece a la misma especie de las proposiciones que, acertadas o equivocadas, no pretenden más que decir qué es una cosa para el sujeto o cómo se muestra esa cosa a él. Un juicio objetivo —Alemania invadió Bélgica en agosto de 1914— adquiere implicaciones políticas sólo si se pone en un contexto interpretativo. Pero la proposición opuesta, esa que Clemenceau, aún poco familiarizado con el arte de volver a escribir la historia, consideraba absurda, no necesita contexto para tener significado político. Con toda claridad, se trata de un intento de cambiar la crónica y como tal es una forma de *acción*. Otro tanto ocurre cuando el falsario, que no puede hacer que su mentira se imponga, no insiste en la verdad evangélica de su juicio y pretende que se trata de su «opinión», que reivindica basándose en su derecho constitucional. Con frecuencia hacen esto los grupos subversivos, y en un público políticamente inmaduro, la confusión resultante puede ser considerable. La atenuación de la línea divisoria entre la ver-

dad de hecho y la opinión es una de las muchas formas que puede asumir la mentira, todas ellas formas de acción.

Mientras el embustero es un hombre de acción, el veraz, ya diga verdades de razón o de hecho, no lo es de ningún modo. Si el que dice verdades de hecho quiere desempeñar un papel político y por tanto ser persuasivo, en la mayoría de los casos tendrá que extenderse considerablemente para explicar por qué su particular verdad es la mejor para los intereses de determinado grupo. Así como el filósofo obtiene una victoria pírrica cuando su verdad se vuelve dominante en los medios de opinión, el que dice la verdad factual, cuando entra en el campo político y se identifica con algún interés parcial y con alguna formación de poder, compromete la única cualidad que podría hacer que su verdad fuera plausible: su veracidad, garantizada por la imparcialidad, la integridad, la independencia. Es difícil que haya una figura política más capaz de despertar sospechas justificadas que la del veraz de profesión que ha descubierto alguna feliz coincidencia entre la verdad y el interés. El embustero, por el contrario, no necesita de tan dudosa acomodación para aparecer en la escena política; tiene la gran ventaja de que siempre está, por así decirlo, en medio de ella: es actor por naturaleza; dice lo que no es porque quiere que las cosas sean distintas de lo que son, es decir, quiere cambiar el mundo. Toma ventaja de la innegable afinidad de nuestra capacidad para la acción, para cambiar la realidad, con esa misteriosa facultad nuestra que nos permite *decir* «brilla el sol» cuando está lloviendo a cántaros. Si en nuestro comportamiento estuviéramos tan completamente condicionados como algunas filosofías hubiesen querido que estuviéramos, jamás habríamos podido concretar ese pequeño milagro. En otras palabras, nuestra habilidad para mentir —pero no necesariamente nuestra habilidad para ser veraces— es uno de los pocos datos evidentes y demostrables que confirman la libertad humana. Podemos cambiar las circunstancias en que vivimos porque tenemos una relativa libertad respecto de ellas, y de esta libertad se abusa y a ella se pervierte con la mendacidad. Si es tentación poco menos que irresistible para el historiador profesional caer en la trampa de la necesidad y negar de forma implícita la libertad de acción, también es casi igualmente irresistible la tentación que el político profesional siente por sobrestimar las

posibilidades de esa libertad y tolerar de forma implícita la falsa negación o la distorsión de los hechos.

Sin duda, en lo que respecta a la acción, la mentira organizada es un fenómeno marginal, pero el problema es que su antítesis, el mero relato de los hechos, no conduce a ninguna acción: en circunstancias normales, se decanta por la aceptación de las cosas tal como son. (Esto, desde luego, no implica rechazar que de la divulgación de los hechos puedan hacer un uso legítimo las organizaciones políticas o que, en ciertas circunstancias, los asuntos objetivos llevados a la atención pública puedan propiciar y reforzar no poco las demandas de los grupos étnicos y sociales.) La veracidad jamás se incluyó entre las virtudes políticas, porque poco contribuye a ese cambio del mundo y de las circunstancias que está entre las actividades políticas más legítimas. Sólo cuando una comunidad se embarca en la mentira organizada por principio y no únicamente con respecto a los particulares, la veracidad como tal, sin el sostén de las fuerzas distorsionantes del poder y el interés, puede convertirse en un factor político de primer orden. Cuando todos mienten acerca de todo lo importante, el hombre veraz, lo sepa o no lo sepa, ha empezado a actuar; también él se compromete en los asuntos políticos porque, en el caso poco probable de que sobreviva, habrá dado un paso hacia la tarea de cambiar el mundo.

Sin embargo, en esta situación pronto se encontrará en incómoda desventaja. Hablé antes del carácter contingente de los hechos, que siempre podrían haber sido distintos, y que por tanto no tienen por sí mismos ningún rasgo evidente o verosímil para la mente humana. Como el falsario tiene libertad para modelar sus «hechos» de tal modo que concuerden con el provecho y el placer, o aun las simples expectativas, de su audiencia, lo más posible es que resulte más persuasivo que el hombre veraz. Es muy cierto que por lo común tendrá la verosimilitud de su lado; su exposición será más lógica, por decirlo así, porque el elemento inesperado —uno de los rasgos sobresalientes de todos los hechos— ha desaparecido misericordiosamente. No sólo la verdad de razón, según la frase de Hegel, reivindica para sí el sentido común; la realidad, con mucha frecuencia, infringe la entereza raciocinante del sentido común tanto como infringe el provecho y el placer.

Ahora debemos volver nuestra atención al fenómeno relativamente reciente de la manipulación masiva de hechos y opiniones, como se hizo evidente en la tarea de volver a escribir la historia, en la elaboración de la imagen y en la política gubernamental concreta. La tradicional mentira política, tan prominente en la historia de la diplomacia y en el arte de gobernar, en general se refería a verdaderos secretos —datos que jamás se hacían públicos— o bien a intenciones, que de todos modos no tienen el mismo grado de fiabilidad que los hechos consumados; como todo lo que ocurre dentro de cada persona, las intenciones son simples potencialidades, y lo que se pensó como una mentira siempre puede terminar siendo verdad. Por el contrario, las mentiras políticas modernas se ocupan con eficacia de cosas que de ninguna manera son secretas sino conocidas de casi todos. Esto es obvio en el caso de volver a escribir la historia contemporánea ante los ojos de quienes son testigos de ella, pero también es verdad cuando se pretende crear una imagen, caso en que, una vez más, todo hecho conocido y probado se puede negar o desdeñar si daña la imagen, porque a diferencia de un retrato antiguo, se supone que la imagen no mejora la realidad sino que la sustituye de manera total. Gracias a las técnicas modernas y a los medios masivos, ese sustituto es mucho más público que su original. Finalmente nos enfrentamos con hombres de Estado respetables que, como De Gaulle y Adenauer, fueron capaces de construir sus políticas básicas en tan obvios «no-hechos» como el de que Francia fuera uno de los vencedores de la última guerra y, por tanto, una de las grandes potencias, y «que la barbarie del nacionalsocialismo había afectado sólo a un porcentaje relativamente pequeño del país».[21] Todas estas mentiras, lo supieran o no sus autores, contienen un elemento de violencia; la mentira organizada siempre tiende a destruir lo que se haya decidido anular, aunque sólo los gobiernos totalitarios de manera consciente hayan adoptado la mentira como paso previo al asesinato. Cuando Trotski supo que nunca había desempeñado un papel en la Revolución Rusa, tuvo que haber comprendido que se había firmado su sentencia de muerte. Es obvio que resulta más fácil eliminar a una figura pública del registro histórico si es posible eliminarla del mundo de los vivos. En otras palabras, la diferencia entre la

mentira tradicional y la mentira moderna en la mayoría de los casos se iguala con la diferencia entre el ocultamiento y la destrucción.

Además, la mentira tradicional sólo se refería a ciudadanos particulares y nunca tenía la intención de engañar literalmente a todos, pues se dirigía al enemigo y sólo a él pretendía engañar. Estas dos limitaciones restringían el daño infligido a la verdad hasta un punto que, visto en perspectiva, nos puede parecer casi inofensivo. Como los hechos siempre ocurren dentro de un contexto, una mentira limitada —es decir, una falsedad que no intenta cambiar el contexto en su totalidad— desgarra, por así decirlo, la tela de lo factual. Como todo historiador sabe, se puede detectar una mentira localizando incongruencias, agujeros o las líneas de los remiendos. En la medida en que la estructura en su conjunto se mantenga intacta, la mentira se mostrará por fin como si lo hiciera por sí misma. La segunda limitación se refiere a los que están comprometidos con la impostura, que solían pertenecer al círculo restringido de los estadistas y diplomáticos, que entre sí aún conocían y podían preservar la verdad. No eran personas que fueran a resultar víctimas de sus propias falsedades; podían engañar a los demás sin engañarse a sí mismos. Es obvia la ausencia tanto de estas circunstancias atenuantes como del viejo arte de mentir en la manipulación de los hechos a la que hoy asistimos.

¿Cuál es, pues, el significado de estas limitaciones, y por qué se justifica que las llamemos circunstancias atenuantes? ¿Por qué el engaño a medias se ha convertido en una herramienta indispensable en el negocio de la creación de una imagen, y por qué, para el mundo y para el mismo falsario que se engañara con sus propias mentiras, sería peor que el mero hecho de engañar a los demás? Un falsario no podría presentar mejor excusa moral que la de que, por ser tanta su aversión a la mentira, tuvo que convencerse a sí mismo antes de poder mentir a los demás, es decir que, como Antonio en *La tempestad*, había tenido que «convertir en pecadora a su memoria, para dar crédito a su propia mentira». Y por último, y tal vez sea lo más inquietante, si las modernas mentiras políticas son tan grandes que exigen una completa acomodación nueva de toda la estructura de los hechos —la configuración de otra realidad,

por decirlo así, en la que entren sin grietas, brechas ni fisuras, tal como los hechos entran en su contexto original—, ¿qué es lo que impide que esos nuevos relatos, imágenes y «no-hechos» se conviertan en sustituto adecuado de la realidad y de lo factual?

Una anécdota medieval ilustra lo difícil que puede ser mentir a los demás sin mentirse a sí mismo. Dice el relato que había un pueblo en cuya atalaya noche y día un centinela montaba guardia para advertir a la gente en caso de que se acercara el enemigo. El centinela era hombre dado a hacer bromas pesadas y una noche hizo sonar la alarma para meter un poco de miedo a los habitantes del pueblo. Tuvo un éxito abrumador: todos corrieron a las muralllas y el último en llegar fue el propio centinela. El cuento sugiere que, en gran medida, nuestra captación de la realidad depende de que compartamos el mundo con nuestros semejantes, y que se requiere una gran fuerza de carácter para no apartarse de lo no compartido, sea verdad o mentira. En otras palabras, cuanto más éxito tiene un falsario, más probable es que caiga en la trampa de sus propias elucubraciones. Además, el bromista autoengañado que demuestra estar en el mismo bando que sus víctimas resultará mucho más fiable que el embustero despiadado que se permite disfrutar de su jugarreta desde fuera. Sólo el autoengaño es capaz de crear una apariencia de fiabilidad, y en un debate sobre hechos, el único factor de persuasión que a veces tiene una posibilidad de ser más fuerte que el placer, el temor y el beneficio es la apariencia personal.

El prejuicio moral corriente suele ser más bien duro con la mentira cruel, en tanto que, por lo común, se mira el a menudo muy desarrollado arte del autoengaño con gran tolerancia y permisividad. Entre los pocos ejemplos de la literatura que se pueden citar como contrarios a esta valoración habitual está la famosa escena del monasterio en el principio de *Los hermanos Karamazov*. El padre, un mentiroso empedernido, pregunta al *starets*: «¿Qué debo hacer para salvarme?», y el monje responde: «Ante todo, ¡jamás te mientas a ti mismo!» Dostoievski no añade ninguna explicación ni elaboración. Los argumentos en favor del axioma «es mejor mentir a los demás que engañarte a ti mismo» señalarían que el mentiroso despiadado tiene conciencia de

la distinción entre verdad y falsía, de modo que la verdad que esconde de los demás todavía no ha quedado por completo fuera del mundo, sino que ha encontrado en el falsario su último refugio. El daño hecho a la realidad no es completo ni definitivo, y por la misma razón, el daño hecho al embustero mismo tampoco es completo ni final; esa persona ha mentido pero no es una mentirosa. Tanto esa persona como el mundo al que engaña no están más allá de la «salvación», para usar las palabras del *starets.*

El carácter completo y el potencialmente final, desconocidos en tiempos anteriores, son los peligros que nacen de la moderna manipulación de los hechos. Aun en el mundo libre, donde el gobierno no ha monopolizado el poder de decidir y decretar cuáles son los elementos factuales que son y los que no son, las organizaciones con gigantescos intereses han generalizado una especie de marco mental de *raison d'étât*, que antes se restringía al manejo de los asuntos exteriores y, en sus peores excesos, a las situaciones de obvio e inminente peligro. Y la propaganda nacional de los gobiernos ya tiene aprendidas más que unas pocas triquiñuelas de los métodos de las prácticas empresariales. Las imágenes elaboradas para el consumo interno, distintas de las mentiras que se destinan al adversario extranjero, pueden convertirse en realidad para todos y, en primer lugar, para sus propios fabricantes, que mientras aún se encuentran en la tarea de preparar sus «productos», se ven abrumados por la mera idea del posible número de víctimas. Sin duda, los que originaron la imagen falsa que «inspira» a los disuasores ocultos todavía saben que quieren engañar a un enemigo en el campo social o en el nacional, pero el resultado es que todo un grupo de personas, e incluso de naciones enteras, puede orientarse en una red de engaños con la que los líderes quieran someter a sus opositores.

Lo que pasa después es casi automático. El grupo engañado y los engañadores mismos suelen esforzarse, sobre todo, por mantener intacta la imagen de la propaganda, y esta imagen se ve menos amenazada por el enemigo y por reales intereses hostiles que por los que, dentro del propio grupo, han conseguido escapar de su encanto e insisten en hablar de hechos o acontecimientos no acordes con esa imagen. La historia contemporánea está llena de ejemplos en los que quienes dicen la verdad factual

se consideraban más peligrosos e incluso más hostiles que los opositores mismos. Estos argumentos contra el autoengaño no se deben confundir con las protestas de los «idealistas», sea cual sea su mérito, contra la mentira como algo en principio malo y contra el antiguo arte de engañar al enemigo. Políticamente, lo primordial es que el arte moderno del autoengaño es capaz de transformar un tema exterior en un asunto interno, así como un conflicto internacional o intergrupal revierte sobre el escenario de la política interna. Los autoengaños practicados por ambas partes en la época de la guerra fría son demasiados como para enumerarlos, pero es obvio que constituyen un ejemplo apropiado. Los críticos conservadores de la democracia de masas con frecuencia dibujaron los peligros que esta forma de gobierno acarrea a los asuntos internacionales, sin mencionar, no obstante, los peligros peculiares de las monarquías o de las oligarquías. La fuerza de sus argumentos está en el hecho innegable de que, en condiciones plenamente democráticas, el engaño sin autoengaño es imposible por completo.

En nuestro actual sistema de comunicación mundial, que abarca un amplio número de naciones independientes, ninguna de las potencias existentes es lo bastante grande como para disponer de una «imagen» segura. Por consiguiente, las imágenes tienen una expectativa de vida más o menos breve; pueden estallar no sólo cuando la suerte ya está echada y la realidad reaparece en público sino antes, porque los fragmentos de los hechos perturban sin cesar y arrancan de sus engranajes la guerra de propaganda entre imágenes enfrentadas. Sin embargo, ese camino no es el único, ni siquiera el más significativo por el que la realidad se venga de los que se atreven a desafiarla. La expectativa de vida de las imágenes apenas si puede aumentarse de manera categórica aun bajo un gobierno mundial o alguna otra versión moderna de la *Pax Romana*. La mejor ilustración de ello está en los sistemas relativamente cerrados de los gobiernos totalitarios y las dictaduras de partido único, que por supuesto son con gran diferencia las entidades más eficaces para proteger las ideologías y las imágenes del impacto de la realidad y de la verdad. (Esa corrección de las crónicas nunca es segura. En un informe de 1935, encontrado en el Archivo Smolensk, nos enteramos de las incontables dificultades que ro-

dean este tipo de empresa. Por ejemplo, ¿qué «habría que hacer con los discursos de Zinoviev, Kamenev, Rikov, Bujarin *et alii* en los congresos del Partido, en los plenos del Comité Central, en el Komintern, los congresos de los soviets, etcétera? ¿Qué hacer con las antologías sobre marxismo... escritas o editadas en conjunto por Lenin, Zinoviev... y otros? ¿Qué hacer con los escritos de Lenin editados por Kamenev?... ¿Qué se podría hacer en los casos en que Trotski... había escrito un artículo en un número de *Internacional Comunista*? ¿Habría que confiscar toda la tirada?».[22] Preguntas complejas, sin duda, para las que no hay respuestas en el Archivo.) El problema es que tienen que hacer cambios constantes en las falsedades con las que sustituyen la historia real; las circunstancias cambiantes exigen la suplantación de un libro de historia por otro, el reemplazo de páginas en las enciclopedias y libros de consulta, la desaparición de ciertos nombres para incluir otros desconocidos o poco conocidos antes. Y aunque esta inestabilidad persistente no dé señales de lo que puede ser la verdad, es en sí una señal, y muy potente, del carácter engañoso de todas las declaraciones públicas relativas al mundo de los hechos. A menudo se señala que la consecuencia del lavado de cerebro más cierta a largo plazo es una peculiar clase de cinismo, un rechazo absoluto a creer en la veracidad de cualquier cosa, por muy bien fundada que esté esa veracidad. En otras palabras, el resultado de una consistente y total sustitución de las mentiras por la verdad de hecho no es que las mentiras vayan a ser aceptadas en adelante como verdad, y la verdad se difame como una mentira, sino que el sentido por el que establecemos nuestro rumbo en el mundo real —y la categoría de verdad contra falsedad está entre los medios mentales para conseguir este fin— queda destruido.

Para este problema no hay remedio. No es más que la otra cara del incómodo carácter contingente de toda la realidad objetiva. Ya que todo lo que ha pasado de verdad en el campo de los asuntos humanos podría haber sido de otra manera, las posibilidades de mentir son ilimitadas, y esta ausencia de límites contribuye al propio fracaso. Sólo el embustero ocasional conseguirá adherirse a una falsedad particular con una firmeza inconmovible; los que adapten las imágenes y los relatos a las cir-

cunstancias siempre cambiantes se encontrarán flotando en un horizonte abierto de potencialidad, deslizándose de una posibilidad a otra, imposibilitados de apoyarse en ninguna de sus propias construcciones. En lugar de conseguir un sustituto adecuado de lo real y de lo factual, transforman los hechos y acontecimientos en esa potencialidad de la que surgieron en un primer momento. El signo más seguro del carácter factual de los hechos y acontecimientos es precisamente esta tozuda presencia, cuya contingencia inherente desafía, por último, todos los intentos de una explicación conclusiva. Por el contrario, las imágenes siempre se pueden explicar y hacer admisibles —lo que les da una ventaja momentánea sobre la verdad de hecho—, pero nunca pueden competir en estabilidad con lo que simplemente es porque resulta que es así y no de otro modo. Por este motivo, hablando en términos metafóricos, la mentira coherente nos roba el suelo de debajo de nuestros pies y no nos pone otro para pisar. (En palabras de Montaigne: «Si la falsía, como la verdad, no tuviera más que una cara, sabríamos mucho mejor dónde estamos, porque podríamos dar por cierto lo opuesto de lo que el embustero nos dice. Pero el reverso de la verdad tiene mil formas y un campo ilimitado.») La vivencia de un tembloroso movimiento fluctuante de todo lo que sirve de base para nuestro sentido de la dirección y de la realidad está entre las experiencias más comunes y más intensas de los hombres que viven bajo un gobierno totalitario.

Por tanto, la innegable afinidad de la mentira y la acción y el cambio del mundo —es decir, la política— está limitada por la naturaleza misma de las cosas abiertas a la facultad de acción del hombre. El fabricante de imágenes se equivoca cuando cree que puede anticipar los cambios mintiendo acerca de los asuntos objetivos que todos quieren eliminar de alguna manera. La fundación de las aldeas Potemkin, tan grata para los políticos y propagandistas de los países en vías de desarrollo, nunca lleva a la creación de una cosa real sino sólo a una proliferación y perfeccionamiento del engaño. Ni el pasado —y toda verdad factual, por supuesto, se refiere al pasado— ni el presente, en la medida en que es una consecuencia del pasado, están abiertos a la acción; sólo el futuro lo está. Si el pasado y el presente se tratan como partes del futuro —es decir, se

vuelven a su antiguo estado de potencialidad—, el campo político queda privado no sólo de su fuerza estabilizadora principal sino también del punto de partida del cambio, del que sirve para empezar algo nuevo. Lo que se inicia entonces es el constante moverse y revolverse en la esterilidad total, algo característico de muchas de las nuevas naciones que tuvieron la mala suerte de nacer en la era de la propaganda.

Que los hechos no están seguros en manos del poder es algo evidente, pero la cuestión está en que el poder, por su naturaleza misma, jamás puede producir un sustituto de la estabilidad firme de la realidad objetiva que, por ser pasado, ha crecido hasta una dimensión que está más allá de nuestro alcance. Los hechos se afirman a sí mismos por su terquedad, y su índole frágil se suma, extrañamente, a su gran resistencia, la misma irreversibilidad que es el sello de toda acción humana. En su obstinación, los hechos son superiores al poder; son menos transitorios que las formaciones de poder, que surgen cuando los hombres se reúnen con un fin pero desaparecen tan pronto como ese fin se consigue o no se alcanza. Este carácter transitorio hace que el poder sea un instrumento poco fiable para conseguir una permanencia de cualquier clase, y por eso no sólo la verdad y los hechos están inseguros en sus manos sino también la no-verdad y los no-hechos. La actitud política ante los hechos debe recorrer, por cierto, la estrecha senda que hay entre el peligro de considerarlos como resultado de algún desarrollo necesario que los hombres no pueden evitar —y por tanto no pueden hacer nada con respecto a ellos— y el peligro de ignorarlos, de tratar de manipularlos y borrarlos del mundo.

5

En conclusión, vuelvo a los temas planteados al principio de estas reflexiones. La verdad, aunque impotente y siempre derrotada en un choque frontal con los poderes establecidos, tiene una fuerza propia: hagan lo que hagan, los que ejercen el poder son incapaces de descubrir o inventar un sustituto adecuado para ella. La persuasión y la violencia pueden destruir la verdad, pero no pueden reemplazarla. Y esto es válido para la

verdad de razón o religiosa, tanto como para la verdad de hecho, mucho más obviamente en este caso. Una observación de la política desde la perspectiva de la verdad, como la aquí presentada, significa situarse fuera del campo político; es el punto de vista del hombre veraz, que pierde su posición —y con ella la validez de lo que tiene que decir— si trata de interferir directamente en los asuntos humanos y hablar el lenguaje de la persuasión o de la violencia. A esta posición y a su significado en el campo político debemos volver ahora nuestra atención.

El punto de vista exterior al campo político —fuera de la comunidad a la que pertenecemos y de la compañía de nuestros iguales— se caracteriza con toda claridad como uno de los diversos modos de estar solo. Entre los modos existenciales de la veracidad sobresalen la soledad del filósofo, el aislamiento del científico y del artista, la imparcialidad del historiador y del juez y la independencia del investigador de hechos, del testigo y del periodista. (Esta imparcialidad difiere de la de la opinión cualificada, representativa, antes aludida, porque no es adquirida dentro del campo político sino inherente a la posición del extraño que ejerce esas ocupaciones.) Estos modos de estar solo se diferencian en muchos aspectos, pero comparten la imposibilidad de un compromiso político, de la adhesión a una causa, mientras cualquiera de ellos se mantenga. Por supuesto que son comunes a todos los hombres; como tales, son modos de la existencia humana. Sólo cuando uno de ellos se adopta como una forma de vida —e incluso entonces jamás se vive la vida en soledad, independencia o aislamiento completos— es posible que entre en conflicto con las demandas de lo político.

Es bastante natural que tengamos conciencia de la naturaleza no-política de la verdad y, de manera potencial, aun de su naturaleza antipolítica —*Fiat veritas, et pereat mundus*— sólo en caso de conflicto, y hasta aquí he venido subrayando este aspecto del asunto. Pero con esto posiblemente no está todo dicho, pues quedan fuera ciertas instituciones públicas, instauradas y sostenidas por los poderes establecidos, donde, contrariamente a todas las normas políticas, la verdad y la veracidad siempre han constituido el criterio más alto del discurso y del empeño. Entre ellas encontramos ante todo las instituciones judiciales, que como rama del gobierno o como administración

de justicia independiente están bien protegidas ante el poder social y político, tal como todas las instituciones de enseñanza superior, a las que el Estado confía la educación de sus futuros ciudadanos. Hasta donde la Academia recuerda sus antiguos orígenes, debe saber que se fundó como la oposición más determinada e influyente de la *pólis.* Sin ninguna duda, el sueño de Platón no se hizo realidad: la Academia jamás se convirtió en una contra-sociedad y no tenemos noticias de que las universidades hayan intentado en algún lugar hacerse con el poder. Pero lo que Platón jamás llegó a soñar se hizo verdad: el campo político reconoció que necesitaba una institución exterior a la lucha por el poder, además de la imparcialidad que requería en la administración de justicia; porque no tiene gran importancia que esas sedes de enseñanza superior estén en manos privadas o públicas: en cualquier caso, no sólo su integridad sino también su existencia misma dependen de la buena voluntad del gobierno. Muchas verdades incómodas salieron de las universidades y muchos juicios inoportunos salen una y otra vez de los tribunales; y estas instituciones, como otros refugios de la verdad, quedaron expuestas a todos los peligros derivados del poder social y político. No obstante, las posibilidades que la verdad tiene de prevalecer en público mejoraron, desde luego, por la mera existencia de entidades como ésas y por la organización de los estudiosos relacionados con ellas. Casi no se puede negar que, al menos en los países que tienen gobiernos constitucionales, el campo político reconoció, aun en casos de conflicto, que está muy interesado en la existencia de hombres e instituciones sobre los cuales no ejerza su influencia.

Hoy se pasa por alto con facilidad esta significación auténticamente política de la Academia, a causa de la situación de privilegio de sus escuelas profesionales y de la evolución de sus departamentos de ciencias naturales, donde, inesperadamente, la investigación pura ha dado tantos resultados decisivos que, a largo plazo, resultaron ser vitales para el respectivo país. Es posible que nadie pueda negar la utilidad social y técnica de las universidades, pero esta importancia no es política. Las ciencias históricas y las humanidades, que —se supone— investigan, vigilan e interpretan la verdad de hecho y los documentos

humanos, tienen una relevancia política mayor. La transmisión de la verdad factual abarca mucho más que la información diaria que brindan los periodistas, aunque sin ellos jamás encontraríamos nuestro rumbo en un mundo siempre cambiante, y en el sentido más literal, jamás sabríamos dónde estamos. Claro está que esto tiene la máxima importancia política; pero si la prensa llegara a ser de verdad el «cuarto poder», tendría que ser protegida del poder gubernamental y de la presión social incluso con más cuidado que el poder judicial, porque esta importantísima función política de abastecer información se ejercita desde fuera del campo político, hablando en términos estrictos; no hay, o no debería haber, ninguna acción o decisión implícitas.

La realidad es diferente de la totalidad de los hechos y acontecimientos, y es más que ellos, aunque esta totalidad es de cualquier modo imprevisible. El que dice lo que existe —λέγει τὰ ἐόντα— siempre narra algo, y en esa narración, los hechos particulares pierden su carácter contingente y adquieren cierto significado humanamente captable. Es bien cierto que «todas las penas se pueden sobrellevar si las pones en un cuento o relatas un cuento sobre ellas», como dijo Isak Dinesen, que no sólo fue una de las grandes narradoras de nuestros días sino que también —y era casi única en este aspecto— sabía lo que estaba haciendo. Podría haber añadido que incluso la alegría y la dicha se vuelven soportables y significativas para los hombres sólo cuando pueden hablar sobre ellas y narrarlas como un cuento. Hasta donde es también un narrador, quien dice la verdad factual origina esa «reconciliación con la realidad» que Hegel, el filósofo de la historia *par excellence*, comprendió como el fin último de todo pensamiento filosófico, y que sin duda, fue el motor secreto de toda la historiografía que trasciende la mera erudición. La metamorfosis de una materia prima de puros acontecimientos que el historiador, como el novelista (una buena novela no es una simple decocción o una pura fantasía), tiene que llevar adelante está muy cerca de la transfiguración que logra el poeta en la disposición o los movimientos del corazón, la transfiguración de la pena en lamento o del júbilo en alabanza. Con Aristóteles, podemos ver que la función política del poeta es la concreción de una catarsis, una limpie-

za o purga de todas las emociones que podrían apartar al hombre de la acción. La función política del narrador —historiador o novelista— es enseñar la aceptación de las cosas tal como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar por la que, también en palabras de Isak Dinesen, «al fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del juicio».

No hay duda de que todas esas funciones políticas relevantes se realizan fuera del campo político; exigen falta de compromiso e imparcialidad, una liberación respecto de los intereses propios en el pensamiento y en el juicio. La búsqueda desinteresada de la verdad tiene una larga historia; su origen —algo muy característico— es previo a todas nuestras tradiciones teóricas y científicas, incluida la de pensamiento filosófico y político. Creo que se puede remontar al momento en que Homero decidió cantar las hazañas de los troyanos tanto como las de los aqueos, y exaltar la gloria de Héctor, el enemigo derrotado, tanto como la gloria de Aquiles, el héroe del pueblo al que el poeta pertenecía. Eso no había ocurrido antes; ninguna otra civilización, por muy espléndida que hubiera sido, fue capaz de mirar con los mismos ojos a amigos y enemigos, a la victoria y a la derrota, que desde Homero no se reconocieron ya como norma última del juicio de los hombres, aunque sean últimas para los destinos de las vidas humanas. La imparcialidad homérica tiene ecos en la historia griega e inspiró al primer gran narrador de la verdad objetiva, que se convirtió en el padre de la historia: Heródoto nos dice en las primeras frases de su relato que lo escribe «para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros... queden sin realce». Aquí está la raíz de la denominada objetividad, esta curiosa pasión, desconocida fuera de la civilización occidental, por la integridad intelectual a cualquier precio. Sin ella jamás habría nacido ninguna ciencia.

Como he tratado de la política desde la perspectiva de la verdad, es decir, desde un punto de vista exterior al campo político, no he mencionado ni siquiera al pasar la grandeza y la dignidad de lo que hay en ella. Hablé como si el de la política no fuera sino un campo de batalla de intereses parciales y con-

flictivos, donde sólo cuentan el placer y el provecho, el partidismo y el ansia de dominio. En resumen, traté la política como si yo también creyera que todos los asuntos públicos están gobernados por el interés y el poder, que no existiría un campo político si no estuviéramos obligados a atender las necesidades de la vida. La causa de esta deformación es que la verdad de hecho choca con la política sólo en ese nivel inferior de los asuntos humanos, tal como la verdad filosófica de Platón chocaba con la política en el mucho más alto nivel de la opinión y el acuerdo. Desde esta perspectiva, seguimos inconscientes del verdadero contenido de la vida política, de la alegría y la gratificación que nacen de estar en compañía de nuestros iguales, de actuar en conjunto y aparecer en público, de insertarnos en el mundo de palabra y obra, para adquirir y sustentar nuestra identidad personal y para empezar algo nuevo por completo. Sin embargo, lo que aquí quiero demostrar es que, a pesar de su grandeza, toda esta esfera es limitada, que no abarca la totalidad de la existencia del hombre y del mundo. Está limitada por las cosas que los hombres no pueden cambiar según su voluntad. Sólo si respeta sus propias fronteras, ese campo donde tenemos libertad para actuar y para cambiar podrá permanecer intacto, a la vez que conservará su integridad y mantendrá sus promesas. En términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas.

VIII. LA CONQUISTA DEL ESPACIO Y LA ESTATURA DEL HOMBRE

«¿La conquista del espacio aumentó o disminuyó la estatura del hombre?»[1] Esta pregunta se dirige al lego, no al científico, y se inspira en la preocupación del humanista por el hombre, diferenciada de la preocupación del físico con respecto a la realidad del mundo físico. Para entender esta última parece necesario pedir no sólo la renuncia a una visión del mundo antropocéntrica o geocéntrica, sino también una eliminación radical de todos los elementos y principios antropomórficos, tal como surgen del mundo que perciben los cinco sentidos humanos o de las categorías inherentes a la mente humana. La pregunta da por sentado que el hombre es el ser más alto que conocemos, una idea que hemos heredado de los romanos, cuya *humanitas* era por completo ajena a la mentalidad de los griegos, que ni siquiera tenían una palabra para este concepto. (La causa de la ausencia de la palabra *humanitas* en el vocabulario y en el pensamiento griegos era que, a diferencia de Roma, Grecia nunca pensó que el hombre fuera el ser más elevado del mundo. Aristóteles considera ἄτοπος, «absurdo», este concepto.)[2] Esta visión es aún más ajena al científico, para quien el hombre no es más que un caso especial de la vida orgánica y para quien el hábitat humano —la tierra, junto a las leyes con ella relacionadas— no es más que un caso límite especial de leyes absolutas, universales, es decir, leyes que rigen la inmensidad del universo. Por cierto que el científico no puede permitirse la pregunta de cuáles serían las consecuencias de sus investigaciones para la estatura (o, en todo caso, para el futuro) del hombre. La ciencia moderna se precia de haber sido capaz de liberarse por entero de todas esas preocupaciones antropocéntricas, o sea, verdaderamente humanistas.

La pregunta aquí planteada, en la medida en que se dirige

al lego, debe tener una respuesta situada dentro del sentido común y formulada en el habla de todos los días, si es que se puede responder a ella. La respuesta no convencerá al científico que, bajo la presión de los hechos y los experimentos, se vio obligado a renunciar a la percepción sensorial y, por tanto, al sentido común, gracias al cual coordinamos la percepción de nuestros cinco sentidos para configurar la total captación de la realidad. También se vio obligado a renunciar al lenguaje corriente, que aun en sus precisiones conceptuales más elaboradas sigue indisolublemente ligado al mundo sensorial y a nuestro sentido común. Para el científico, el hombre no es más que un observador del universo en sus múltiples manifestaciones. El progreso de la ciencia moderna demostró con gran vigor hasta qué punto este universo observado, tanto en lo infinitamente pequeño como en lo infinitamente grande, se escapa no sólo de la tosquedad de la percepción sensorial humana sino también de los muy ingeniosos instrumentos construidos para perfeccionar esa percepción. Los datos con los que se relaciona la investigación física moderna resultan ser un «misterioso mensajero del mundo real».[3] No son fenómenos, apariencias, en términos estrictos, porque no los vemos en ninguna parte, ni en nuestro mundo cotidiano ni en el laboratorio; sabemos de su presencia sólo porque afectan en cierta forma a nuestros instrumentos de medición. Este efecto, según la expresiva imagen de Eddington, puede «parecerse tanto» a lo que son «como su número de teléfono al abonado».[4] El núcleo del asunto es que Eddington, sin la menor vacilación, considera que esos datos físicos provienen de un «mundo real», más real por deducción que el propio mundo en que vivimos; el problema consiste en que algo *físico* está presente pero nunca se muestra.

La meta de la ciencia moderna, que por fin y literalmente nos ha llevado a la luna, ya no es «aumentar y ordenar» las experiencias humanas (como lo describió Niels Bohr,[5] que todavía usaba un léxico al que su propia obra había dejado obsoleto); esta meta consiste más bien en descubrir lo que hay *detrás* de los fenómenos naturales tal como se muestran a los sentidos y a la mente del hombre. Si el científico, de haber reflexionado sobre la naturaleza del aparato sensorial y mental humano, se hubiera planteado pre-

guntas como *¿Cuál es la naturaleza del hombre y cuál debería ser su estatura? ¿Cuál es el objetivo de la ciencia y por qué el hombre busca el conocimiento?* o incluso *¿Qué es la vida y cuál es la diferencia entre la vida humana y la animal?*, jamás habría llegado a lo alcanzado por la ciencia moderna. Las respuestas a esas preguntas habrían actuado como definiciones y, por consiguiente, como limitaciones para sus esfuerzos. En palabras de Niels Bohr: «Sólo renunciando a una explicación de la vida en el sentido corriente tenemos una posibilidad de tomar en cuenta sus características.»[6]

Que la pregunta planteada aquí no tenga sentido para el científico como científico, no es un argumento contra ella. El interrogante incita a los legos y a los humanistas a juzgar lo que hace el científico, porque se trata de algo que concierne a todos los hombres, y a esa discusión deben unirse los propios científicos, como ciudadanos corrientes que son. Pero todas las respuestas formuladas en ese debate, vengan de legos, de filósofos o de científicos, son no-científicas, aunque no anticientíficas; su veracidad o su falsedad nunca es demostrable. Su verdad recuerda más la validez de los acuerdos que la validez indiscutible de los juicios científicos. Aun cuando las respuestas sean dadas por los filósofos cuya forma de vida es la soledad, se llega a ellas por un intercambio de opiniones entre ellos, muchos de los cuales pueden ya no estar entre los vivos. Tal verdad puede no suscitar jamás un consenso, pero con frecuencia sobrevive a los juicios científicos indiscutible y demostrablemente verdaderos, que sobre todo en tiempos recientes se inclinan, para molestia de todos, a no estarse quietos, aunque en un momento determinado sean y deban ser válidos para todos. En otras palabras, ideas como vida, hombre, ciencia o conocimiento son precientíficas por definición, y la cuestión es si el verdadero desarrollo científico que ha llevado a la conquista del espacio terrestre y a la invasión del espacio estelar ha cambiado o no esas ideas hasta el punto de que ya no tengan sentido. El núcleo del asunto es, por supuesto, que la ciencia moderna —sean cuales sean sus orígenes y objetivos originales— ha cambiado y reconstruido el mundo en que vivimos de un modo tan radical que podría decirse que el lego y el humanista, aunque confíen en su sentido común y aunque se comuniquen en el lenguaje cotidiano, no están en contacto con la realidad; que ambos entienden sólo lo que se ve

pero no lo que está detrás de las apariencias (como si se tratara de entender lo que es un árbol sin tomar en cuenta sus raíces), y que sus preguntas y ansiedades nacen simplemente de la ignorancia y son, por tanto, irrelevantes. ¿Cómo puede alguien dudar de que una ciencia que permite al hombre la conquista del espacio y los viajes a la luna haya aumentado su estatura?

Esta forma de sortear el problema sería muy tentadora si fuese verdad que hemos llegado a vivir en un mundo que sólo los científicos «comprenden». En tal caso, estarían en la posición de los «pocos» cuyo conocimiento superior los autoriza a gobernar a los «muchos», es decir, a los no científicos, a los que desde el punto de vista de ellos son legos —ya sean humanistas, académicos o filósofos—, a todos los que, en síntesis, plantean preguntas precientíficas por ignorancia.

Sin embargo, esta división entre científico y lego está muy lejos de la verdad. El hecho es no sólo que el científico pasa más de la mitad de su vida en el mismo mundo de la percepción sensorial, del sentido común y del lenguaje habitual de sus conciudadanos, sino también que, en su propio y privilegiado campo de actividad, ha llegado a un punto en que las preguntas ingenuas y las ansiedades del lego se han hecho sentir con fuerza, aunque de un modo distinto. Los científicos han dejado atrás al lego con su comprensión limitada, pero también dejan atrás una parte de sí mismos y de su propia capacidad de comprensión, que sigue siendo una comprensión humana, cuando van a trabajar en el laboratorio y empiezan a comunicarse en lenguaje matemático. Max Planck estaba en lo cierto, y el milagro de la ciencia moderna es, sin duda, que esta ciencia se puede expurgar «de todos los elementos antropomórficos» porque son hombres quienes se ocupan de tal expurgación.[7] Son bien conocidas las perplejidades teóricas que se planteó la nueva ciencia no-antropocéntrica y no-geocéntrica (o heliocéntrica), porque sus datos se resisten a que alguna de las categorías psíquicas naturales del cerebro humano los vuelva a ordenar. Como decía Erwin Schroedinger, el nuevo universo que tratamos de «conquistar» no sólo es «prácticamente inaccesible, sino ni siquiera pensable», porque «pensemos lo que pensemos, es un error; quizá no tan carente de significado como un "círculo triangular", pero muy similar a un "león alado»"».[8]

Existen otras dificultades de una naturaleza menos teórica. Los cerebros electrónicos comparten con todas las demás máquinas la capacidad de hacer el trabajo con mayor rapidez y mejor calidad que el hombre. El hecho de que suplanten y amplíen el poder mental humano más que el trabajo manual no produce perplejidad en quienes saben distinguir entre el «intelecto» necesario para jugar bien a las damas o al ajedrez y la mente humana.[9] Sin duda, esto prueba únicamente que el trabajo manual y el trabajo mental pertenecen a la misma categoría, y que lo que llamamos inteligencia y se puede medir con los coeficientes adecuados apenas si se relaciona con la calidad de la mente humana más allá del hecho de ser una indispensable *conditio sine qua non.* Sin embargo, hay científicos que afirman que los ordenadores pueden hacer «lo que el cerebro humano no puede *aprehender*»,[10] y éste es un juicio muy distinto y alarmante, porque la aprehensión es en realidad una función mental y jamás el resultado automático del poder del cerebro. Si fuera verdad —y no un simple caso de autoincomprensión de un científico— que estamos rodeados de artilugios cuyas acciones no podemos aprehender aunque los hayamos diseñado y construido, esto significaría que las perplejidades teóricas de las ciencias naturales en el nivel más alto han invadido nuestro mundo cotidiano. Pero aunque nos mantengamos dentro del marco estrictamente teórico, las paradojas que empezaron a preocupar aun a los grandes científicos son lo bastante serias como para alarmar al lego. En vista de que el a menudo mencionado «retraso» de las ciencias sociales con respecto a las naturales, o el desarrollo político del hombre con respecto a sus conocimientos técnicos y científicos, no es más que un elemento de distracción en el debate, sólo aparta la atención del problema principal, que es lo que el hombre puede *hacer*, y hace con éxito, lo que no puede aprehender y no puede expresar en el lenguaje humano cotidiano.

Es digno de señalar que entre los científicos fueron sobre todo los de la generación mayor, hombres como Einstein, Planck, Niels Bohr y Schroedinger, quienes más se preocuparon ante el estado de cosas que su propio trabajo, justamente, había suscitado. Todos ellos tenían aún raíces hondas en una tradición para la que las teorías científicas debían cumplir ciertos requisitos decididamente humanísticos como la simplicidad, la belleza

y la armonía. Se suponía que una teoría era «satisfactoria», es decir, satisfactoria para la razón humana, si servía para «sortear los fenómenos», para explicar todos los hechos observados. Aún hoy oímos decir que «los físicos modernos se inclinan a creer en la validez de la relatividad general por razones estéticas, porque es matemáticamente elegante y filosóficamente satisfactoria».[11] Es bien conocida la renuencia extrema de Einstein a sacrificar el principio de causalidad, como lo exigía la teoría cuántica de Planck; su objeción principal, desde luego, era que con ella todas las leyes iban a desaparecer del universo, como si Dios gobernara el mundo «jugando a los dados». Y ya que sus propios descubrimientos, decía Niels Bohr, se habían producido a través de una «remodelación y generalización [de] todo el edificio de la física clásica... lo que daba a nuestra pintura del mundo una unidad que superaba todas las expectativas previas», parece muy natural que Einstein tratara de ponerse de acuerdo con las nuevas teorías de sus colegas y sucesores a través de «la búsqueda de una concepción más completa», a través de una nueva generalización superior.[12] Así fue como Max Planck dijo de la teoría de la relatividad que era «el cumplimiento y la culminación de la estructura de la física clásica», su propio «remate». Pero Planck mismo —aunque bien consciente de que la teoría cuántica, a diferencia de la teoría de la relatividad, significaba una ruptura total con la teoría física clásica— consideraba «esencial para el desarrollo saludable de la física que entre los postulados de esta ciencia reconozcamos no sólo la existencia de la ley en general, sino también el carácter estrictamente causal de esta ley».[13]

Sin embargo, Niels Bohr avanzó un paso más. Para él, la causalidad, el determinismo y la necesidad de las leyes pertenecían a las categorías de «nuestro marco conceptual necesariamente lleno de prejuicios», y no sintió aprensión cuando encontró «en los fenómenos atómicos regularidades de un tipo muy nuevo, que desafían la descripción determinista del cuadro».[14] El problema es que lo que desafía toda descripción en términos de «prejuicios» de la mente humana desafía toda descripción en cualquier forma concebible de lenguaje humano: no se puede describir de ningún modo y se expresa, pero no se describe, en procesos matemáticos. Bohr esperaba aún que, ya que «ninguna experiencia es definible sin un marco lógico»,

esas nuevas experiencias, en el momento adecuado, ocuparan su lugar merced a «una apropiada ampliación del marco conceptual» que también eliminaría todas las paradojas presentes y las «aparentes desarmonías».[15] Pero es improbable que esta esperanza se concrete. Las categorías e ideas de la razón tienen su fuente última en la experiencia sensorial humana, y todos los términos que describen nuestras habilidades mentales, así como una buena cantidad de nuestro lenguaje conceptual, derivan del mundo de los sentidos y se usan metafóricamente. Además, el cerebro humano, que al parecer es el que realiza nuestra actividad pensante, es tan terrestre, está tan unido a la tierra como cualquier otra parte del cuerpo humano. Precisamente gracias a la abstracción de esas condiciones terrestres, por apelar a un poder de imaginación y de abstracción que eleva la mente humana, por decirlo así, sobre el campo de gravedad de la tierra para que observe desde arriba, desde algún punto del universo, la ciencia moderna consiguió sus logros más gloriosos y, a la vez, más desconcertantes.

En 1929, poco antes de que se iniciara la Revolución Atómica, marcada por la fisión del átomo y la esperanza de conquistar el espacio estelar, Planck pedía que los resultados obtenidos a través de procesos matemáticos «se traduzcan de inmediato al lenguaje del mundo de nuestros sentidos, si han de sernos de alguna utilidad». En los tres decenios transcurridos desde que se escribieron estas palabras, esta traducción se ha hecho menos posible aún, mientras que la pérdida de contacto entre la visión del mundo físico y el mundo sensorial se ha hecho más evidente. Pero —y en nuestro contexto es más alarmante aún— esto no significaba que los resultados de esa nueva ciencia no fueran de utilidad práctica, ni que esa nueva visión del mundo, como había anticipado Planck en caso de que la traducción a ese lenguaje corriente fracasara, «no fuese mejor que una burbuja destinada a estallar al contacto con la primera brisa».[16] Por el contrario, surge la tentación de decir que el hecho de que nuestro planeta se convierta en humo, como consecuencia de teorías para nada relacionadas con el mundo sensorial e incapaces de dar cualquier descripción en lenguaje humano, es mucho más probable que el que un *huracán* consiga hacer estallar esas teorías como una burbuja.

Creo acertado decir que para las mentes de los científicos, que concretaron el más radical y más rápido de los procesos revolucionarios jamás vistos en el mundo, nada era más ajeno que una voluntad de poder. Nada era más remoto que cualquier deseo de «conquistar el espacio» y llegar a la luna. Tampoco los impulsaba una curiosidad indecente en el sentido de una *temptatio oculorum*. Sin duda, esa búsqueda de la «realidad verdadera» los llevó a perder la confianza en las apariencias, en los fenómenos tal como se revelan a sí mismos según su propia coincidencia con los sentidos y la razón del hombre. Estaban inspirados por un extraordinario amor a la armonía y la legalidad, que les enseñaba que tendrían que salir fuera de la secuencia o de las series de hechos dados si querían descubrir la belleza y el orden general del conjunto, es decir, el universo. Esto puede explicar por qué, al parecer, el hecho de que sus descubrimientos sirvieran para inventar los artilugios más mortíferos les produjo una aflicción menor que la perturbación que sintieron al ver destrozados sus más caros ideales de necesidad y de vigencia de leyes. Estos ideales se perdieron cuando los científicos descubrieron que no hay nada indivisible en la materia, no hay un —*tomos*, que vivimos en un universo en expansión, no limitado, y que la causalidad parece ser la soberana suprema dondequiera que esta «realidad verdadera», el mundo físico, se haya apartado por completo del alcance de la sensorialidad humana y del alcance de todos los instrumentos que la complementan. De aquí parece que se deduce que la causalidad, la necesidad y la vigencia de leyes son categorías inherentes al cerebro humano y sólo aplicables a las típicas experiencias de sentido común que tienen las criaturas terrestres. Todo lo que esas criaturas demandan «razonablemente» queda fuera de su alcance, al parecer, en cuanto dan un paso más allá del campo de su hábitat terrestre.

La moderna empresa científica empezó con pensamientos jamás elaborados antes (Copérnico imaginó que estaba «de pie en el sol... observando los planetas»)[17] y con cosas que jamás se habían visto con anterioridad (el telescopio de Galileo atravesó la distancia entre la tierra y el firmamento y desveló los secretos de las estrellas al conocimiento humano «con toda la certidumbre de la evidencia sensorial»).[18] Alcanzó su expresión clásica con la ley de la gravedad de Newton, en la que la misma ecuación abar-

ca los movimientos de los cuerpos celestes y el movimiento de las cosas terrestres en nuestro planeta. Einstein, en sentido estricto, sólo generalizó esta ciencia de la época moderna cuando introdujo un «observador que flota libremente en el espacio» y no en un único punto definido, como el sol, y probó que tanto Copérnico como Newton aún necesitaban «que el universo tuviera alguna clase de centro», aunque ese centro ya no era la tierra, por supuesto.[19] De hecho, es bastante obvio que la mayor motivación intelectual de los científicos fue «el esfuerzo de generalización» de Einstein, y que si en algún momento apelaron al poder, se trataba del formidable poder de la abstracción y la imaginación. Aún hoy, cuando se gastan miles de millones de dólares cada año para proyectos muy «útiles» que son los resultados inmediatos del desarrollo de la ciencia pura, teórica, y cuando el poder verdadero de países y gobiernos depende del rendimiento de muchos miles de investigadores, el físico todavía mira a todos esos científicos espaciales como simples «fontaneros».[20]

Sin embargo, la triste verdad de la cuestión es que ha sido el «fontanero» y no el científico puro el que ha restablecido el contacto perdido entre el mundo sensorial y de las apariencias y la visión física del mundo. Los técnicos, hoy mayoría abrumadora entre todos los «investigadores», son los que trajeron a tierra los resultados de los científicos. Aun cuando el científico todavía está sitiado por las paradojas y las perplejidades más duras, el hecho mismo de que toda una tecnología pueda desarrollarse a partir de sus resultados demuestra la «solidez» de sus teorías e hipótesis de una manera más convincente que la de cualquier simple observación o experimento científico. Es muy cierto que el hombre de ciencia no quiere ir en persona a la luna; sabe que para ese fin el ingenio humano puede inventar naves espaciales no tripuladas, que llevarán los mejores instrumentos para explorar, mejor que docenas de astronautas, la superficie lunar. No obstante, un verdadero cambio del mundo humano, la conquista del espacio, o como queramos llamarlo, sólo se completa cuando se envían al cosmos cohetes espaciales tripulados, de modo que el hombre mismo puede ir ahora hasta donde sólo podían llegar la imaginación humana y su poder de abstracción, o el ingenio humano y su poder de fabricación. Sin duda, todo lo que planeamos ahora es explorar nuestro propio entorno in-

mediato en el universo, el infinitamente pequeño espacio que la raza humana podría alcanzar aun cuando pueda viajar a la velocidad de la luz. Si se considera la extensión de la vida del hombre —la única limitación absoluta que queda en estos momentos—, es muy poco probable que pueda ir mucho más allá alguna vez. Pero incluso para esta tarea limitada nos vemos obligados a dejar el mundo de nuestros sentidos y de nuestros cuerpos tanto en la imaginación como en la realidad.

Es como si el einsteniano e imaginario «observador que flota en el espacio abierto» —creación de la mente humana y de su poder de abstracción— estuviera seguido por un observador corpóreo, que debe comportarse como si fuera una simple criatura de la abstracción y de la imaginación. En este punto, todas las perplejidades teóricas de la nueva visión del mundo físico irrumpen como realidades en el mundo cotidiano del hombre y sacan de sus engranajes el sentido común «natural», es decir, el sentido común terrestre. Por ejemplo, ese segundo observador se enfrentará en la realidad con la famosa «paradoja de los gemelos» de Einstein, que en hipótesis plantea que «uno de dos hermanos gemelos hace un viaje espacial en el que navega a una fracción considerable de la velocidad de la luz y volverá para encontrarse con que el gemelo que quedó en tierra es o bien más viejo que él o bien apenas un recuerdo borroso en la memoria de sus descendientes».[21] Aunque muchos físicos encuentran difícil de digerir esta hipótesis, la «paradoja del reloj», que es en la que se basa la de los gemelos, parece haber sido verificada experimentalmente, de modo que la única alternativa sería asumir que, en todas las circunstancias, la vida terrena se mantiene unida a un concepto del tiempo que, como puede demostrarse, no pertenece a las «realidades verdaderas» sino a las meras apariencias. Hemos llegado al estadio en que la duda cartesiana radical acerca de la realidad como tal, la primera respuesta filosófica a los descubrimientos de la ciencia en la época moderna, puede convertirse en tema de experimentos físicos que no llegarían a atender a la confesión cartesiana de la famosa consolación *Dudo, luego aquí estoy*, y a su convicción de que, sea cual sea el estado de la realidad y de la verdad tal como se dan a los sentidos y a la razón, no se puede «dudar de la duda y no estar seguro de si se duda o no».[22]

La magnitud de la empresa espacial me parece indiscutible, y todos los reparos surgidos en el nivel del mero utilitarismo —que es demasiado cara, que el dinero estaría mejor gastado en la educación, en la mejora del bienestar de todos, en la lucha contra la pobreza y la enfermedad, o cualquier otro fin digno que alguien se pueda figurar— me parecen un poco absurdos, fuera de lugar respecto de las cosas que están en juego y cuyas consecuencias hoy aún se muestran bastante impredecibles. Además, hay otra razón por la que considero fuera de lugar esos argumentos. Son totalmente inaplicables, porque la empresa misma sólo podía producirse a través de un desarrollo asombroso de las capacidades del hombre. La propia integridad de la ciencia exige que no sólo las consideraciones utilitarias sino también la reflexión sobre la estatura del hombre queden en suspenso. ¿Acaso no sabemos que cada avance científico, desde los tiempos de Copérnico, desembocó casi automáticamente en una disminución de esa estatura? ¿Acaso es más que un sofisma el argumento tan repetido de que fue el hombre quien consiguió su propia degradación en su búsqueda de la verdad, lo que probaba una vez más su superioridad e incluso el crecimiento de su estatura? Quizá resulte así. En cualquier caso, en la medida en que es un científico, el hombre no se preocupa de su propia estatura en el universo ni de su posición en la escala evolutiva de la vida animal; esta «indiferencia» es su orgullo y su gloria. El simple hecho de que los físicos dividieran el átomo sin vacilaciones en el mismo momento en que supieron cómo debían hacerlo, aunque comprendían muy bien las enormes posibilidades destructivas de esa operación, demuestra que el científico como científico ni siquiera se preocupa de la supervivencia de la raza humana sobre la tierra, ni incluso de la del planeta mismo. Todas las asociaciones de «Átomos para la paz», todas las advertencias de no usar sin sensatez el nuevo poder, y aun el remordimiento que muchos investigadores sintieron cuando las primeras bombas estallaron en Hiroshima y Nagasaki, no pueden oscurecer este hecho simple, elemental. En todos esos empeños, los hombres de ciencia no actuaban como tales sino como ciudadanos, y si sus voces tienen más autoridad que las voces de los legos, sólo es así porque un científico dispone de una información más pre-

cisa. Se pueden presentar argumentos válidos y aceptables contra la «conquista del espacio» sólo si con ellos se demuestra que esa empresa es contraproducente en sus propios términos.

Existen pocas indicaciones de que éste sea el caso. Si dejamos de lado el espacio que abarca la vida humana, que en ninguna circunstancia (aun cuando la biología lograse ampliarlo en términos significativos y se pudiera viajar a la velocidad de la luz) permitirá al hombre explorar algo más que su entorno más cercano en la inmensidad del universo, la indicación de mayor validez de que podría ser contraproducente consiste en el descubrimiento del principio de incertidumbre, hecho por Heisenberg, quien demostró sin lugar a dudas que existe un límite definido y final para la precisión de todas las mediciones obtenidas con instrumentos creados por el hombre para esos «misteriosos mensajeros del mundo real». El principio de incertidumbre «establece que hay pares de magnitudes, como la posición y velocidad de una partícula, relacionadas de tal modo que el hecho de determinar una de ellas con la máxima precisión implica, necesariamente, una determinación de la otra con precisión reducida».[23] Heisenberg concluye de esto que «al seleccionar el tipo de observación que se empleará, decidimos cuáles serán los aspectos de la naturaleza que estarán bien determinados y cuáles los que quedarán imprecisos».[24] Para este científico, «entre los nuevos resultados, el más importante en la física nuclear fue reconocer que se podían aplicar tipos distintos de leyes naturales, sin contradicciones, a un mismo hecho físico. Eso se debe a que, dentro de un sistema de leyes basado en ciertas ideas fundamentales, sólo tienen sentido unas formas muy determinadas de plantear preguntas y, por tanto, la separación entre un sistema y otros permitirá que se planteen distintas preguntas».[25] De esto deducía que la investigación moderna que busca la «realidad verdadera» detrás de las meras apariencias —investigación que configuró al mundo en que vivimos y dio por resultado la Revolución Atómica— condujo a una situación dentro de las ciencias mismas en la que el hombre ha perdido la propia objetividad del mundo natural, porque en su búsqueda de la «realidad objetiva» de pronto descubrió que siempre «se enfrenta sólo consigo mismo».[26]

Las observaciones de Heisenberg, a mi entender, trascienden con amplitud el campo del esfuerzo estrictamente científico, y adquieren mayor interés si se aplican a la tecnología que ha nacido de la ciencia moderna. Todos los progresos científicos de los últimos decenios, desde el momento en que la tecnología los absorbió e introdujo en el mundo factual donde discurre nuestra vida cotidiana, trajeron consigo un verdadero alud de instrumentos fabulosos y una maquinaria cada vez más ingeniosa. Todo esto hace menos probable cada día que, en el mundo circundante, el hombre se enfrente con algo que no esté hecho por su propia mano y que, por consiguiente, no sea en última instancia una manifestación de él mismo con distinto aspecto. El astronauta que sale al espacio exterior preso dentro de una cápsula dirigida por instrumentos, en la que todo contacto físico real con su entorno significaría la muerte inmediata, podría tomarse como la encarnación simbólica del hombre de Heisenberg: el que menos posibilidades tendrá de conocer cualquier cosa que no sea él mismo y los objetos hechos por su mano, por mucho que anhele eliminar todas las consideraciones antropocéntricas de su enfrentamiento con el mundo no humano que lo circunda.

En este punto, creo, la preocupación del humanista por el hombre y su estatura se iguala con la del científico. Es como si las ciencias hubieran conseguido lo que las humanidades jamás podrían haber alcanzado: demostrar la validez de esta inquietud. La situación, tal como se presenta hoy, curiosamente se parece a una verificación elaborada de una observación de Franz Kafka, escrita al principio mismo de este desarrollo: el hombre, decía el escritor, «descubrió el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; es como si se le hubiera permitido encontrarlo sólo con esa condición». La conquista del espacio, la búsqueda de un punto fuera de la tierra desde el cual fuera posible mover, alterar, por así decirlo, al propio planeta, no es el resultado accidental de la ciencia de la era moderna. Desde el principio no fue una ciencia «natural» sino universal, no era un físico sino un astrofísico el que miraba la tierra desde un punto del cosmos. En el contexto de este desarrollo, el intento de conquistar el espacio significa que el hombre espera estar en condiciones de viajar al punto de Arquímedes, anticipado gra-

cias a la pura fuerza de abstracción e imaginación. Sin embargo, al hacerlo, perderá inevitablemente su ventaja. Todo lo que puede encontrar es el punto de Arquímedes con respecto a la tierra, pero una vez llegado allí y después de haber adquirido ese poder absoluto sobre su hábitat terrestre, necesitará un nuevo punto de Arquímedes y así *ad infinitum*. En otras palabras, el hombre sólo puede extraviarse en la inmensidad del universo, porque el único punto de Arquímedes verdadero sería el vacío absoluto situado detrás del universo.

Con todo, el viaje al espacio y al punto de Arquímedes con respecto a la tierra está muy lejos de ser una empresa inocua o de inequívoco desenlace triunfante, aun cuando el hombre reconozca que puede haber límites absolutos a esta búsqueda del conocimiento y que podría ser sensato sospechar la existencia de esas limitaciones cada vez que el científico hace más de lo que es capaz de aprehender, y aun cuando advierta que no puede «conquistar el espacio» sino, en el mejor de los casos, hacer unos pocos descubrimientos en nuestro sistema solar. Podría aumentar la estatura del hombre en la medida en que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, desea sentirse dueño de un «territorio» lo mayor posible. En este caso, no haría más que tomar posesión de lo que es suyo, aunque le haya llevado mucho tiempo llegar a descubrirlo. Estas nuevas posesiones, como toda propiedad, tendrían que ser limitadas, y una vez alcanzado ese límite y establecidas las fronteras, la visión del nuevo mundo que probablemente nacería de allí sería, una vez más, geocéntrica y antropomórfica, aunque no en el antiguo sentido de la tierra como centro del universo ni del hombre como el ser más importante dentro de ella. Sería geocéntrica en el sentido de que la tierra y no el universo es el centro y la residencia de los hombres mortales, y sería antropomórfica en el sentido de que el hombre incluiría su propio carácter objetivo de ser mortal entre las condiciones elementales en las que son posibles los esfuerzos científicos.

En este momento no son demasiado buenas las perspectivas de un desarrollo tan beneficioso ni la solución del presente dilema de la ciencia y la tecnología modernas. En nuestra actual situación, hemos llegado a «conquistar el espacio» gracias a la habilidad de manejar la naturaleza desde un punto del universo que

esté fuera de la tierra, porque eso es lo que se hace en realidad cuando se llevan a cabo procesos de energía que por lo común sólo se cumplen en el sol, o esfuerzos por iniciar en un tubo de ensayo los procesos de la evolución cósmica, o se construyen máquinas para la producción y el control de energías desconocidas en la economía de la naturaleza terrestre. Sin una ocupación todavía concreta del punto en que Arquímedes querría haber estado, hemos hallado una manera de actuar sobre la tierra como si dispusiéramos de la naturaleza terrestre desde fuera, desde el punto que ocupaba ese einsteniano «observador que flota libremente en el espacio». Si desde ese lugar dejamos caer nuestra mirada sobre la tierra y sobre las diversas actividades humanas, es decir, si nos aplicamos a nosotros mismos el punto de Arquímedes, esas actividades se nos mostrarán como una simple «conducta abierta», que podemos estudiar con los mismos métodos usados para estudiar el comportamiento de las ratas. Vistos desde una distancia suficiente, los coches en que viajamos y que, lo sabemos muy bien, nosotros mismos construimos se ven como si fueran, dicho en palabras de Heisenberg, «una parte tan indivisible de nosotros como la concha del caracol lo es de su ocupante». Todo nuestro orgullo por lo que podemos hacer desaparecerá en una especie de mutación de la raza humana; el conjunto de la tecnología, observado desde ese lugar, en realidad ya no se ve «como el resultado de un esfuerzo humano consciente para extender los poderes materiales del hombre, sino más bien como un proceso biológico a gran escala».[27] En tales circunstancias, el lenguaje y el habla cotidiana ya no serían una manifestación significativa que trasciende la conducta aunque sólo la exprese, y se podrían reemplazar con ventaja por el extremo, y en sí mismo no significativo, formalismo de los signos matemáticos.

La conquista del espacio y la ciencia que lo hizo posible se han acercado peligrosamente a este punto. Si alguna vez han de llegar a él de verdad, la estatura del hombre no habría bajado respecto de todas las normas que conocemos: estaría destruida.

NOTAS

PREFACIO

Para esta cita y la siguiente, véase René Char, *Feuillets d'Hypnos*, París, 1946 [*Hojas de hipnos*], obra escrita en el último año de la Resistencia, 1943 a 1944 y publicada en la «Collection Espoir», editada por Albert Camus; esos aforismos, reunidos con textos posteriores, se publicaron en inglés bajo el título de *Hypnos Waking; Poems and Prose*, Nueva York, 1956.
La cita proviene del último capítulo de *La democracia en América*, (Madrid, Aguilar, 1990) y dice: «Aunque la Revolución que se está produciendo en lo social, las leyes, las opiniones y los sentimientos de los hombres está muy lejos aún de su fin, sus resultados ya no admiten comparación con nada que se haya producido antes en el mundo. Retrocedo de una época a otra hasta la antigüedad más remota, pero mis ojos no encuentran un paralelo de lo que está ocurriendo; como el pasado dejó ya de echar su luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad.» Estas líneas de Tocqueville son un anticipo de los aforismos de René Char y, de modo bastante curioso y si se leen textualmente, también lo son del enfoque de Kafka (siguiente nota), en el que el futuro es el que remite la mente humana al pasado, «hasta la antigüedad más remota».
El cuento es el último de una serie de «Notas del año 1920», bajo el título *HE* (en *Obras completas*, trad. de C. F. Haeberle, Planeta/Emecé, Barcelona, 1972). Traducido del alemán por Willa y Edwin Muir, apareció en inglés en *The Great Wall of China*, Nueva York, 1946. He seguido la traducción inglesa, excepto en unos pocos puntos en que era necesaria una traducción más literal para mi enfoque. El original alemán (en el vol. 5 de *Gesammelte Schriften*, Nueva York, 1946), dice:

«Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm dem Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein

Traum, dass er einmal in einem unbewachten Augenblick —dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war— aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.»

I. LA TRADICIÓN Y LA ÉPOCA MODERNA

1. *Las leyes*, 775.
2. Para Engels, véase: *Anti-Dühring*, Zúrich, 1934, p. 275. Para Nietzsche, véase *Morgenröte, Werke*, Múnich, 1954, vol. I, af. 179.
3. El juicio se lee en el ensayo de Engels *The Part played by Labour in the Transition from Ape to Man* (El papel desempeñado por el trabajo en la transición del mono al hombre), en Marx y Engels, *Selected Works*, Londres, 1950, vol. II, p. 74. Para formulaciones similares del propio Marx, véase en especial «Die heilige Familie» y «Nationalökonomie und Philosophie», en *Jugendschriften*, Stuttgart, 1953.
4. *Das Kapital*, Zúrich, 1933, vol. III, p. 870.
5. Véase *Götzendämmerung*, ed. K. Schlechta, Múnich, vol. II, p. 963.
6. *Op. cit.*, Zúrich, p. 689.
7. Me refiero aquí a que Heidegger descubrió que la palabra griega significa literalmente «revelación»: ἀ-λήθεια.
8. *Op. cit.*, Zúrich, p. 689.
9. *Ibid.*, pp. 697-698.
10. La idea de que «la caverna es comparable con el Hades» también está sugerida por F. M. Cornford en su traducción anotada de *The Republic*, Nueva York, 1956, p. 230. (Véase *La república*, traducción de C. Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1986.)
11. Véase *Jugendschriften*, p. 274.

II. EL CONCEPTO DE HISTORIA

1. Cicerón, *Las leyes*, I, 5; *El orador*, II, 55. Heródoto, el primer historiador, no disponía aún de una palabra para la historia. Utilizó el verbo ἱστορεῖν, pero no en el sentido de «narración histórica». Como εἰδέναι, «saber», el vocablo ἱστορία deriva de ἰδ-, «ver», y originalmente ἵστωρ significa «testigo ocular». Por tanto, ἱστορεῖν tiene un doble sentido: «dar testimonio» e «inquirir». (Véase Max Pohlenz, *Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig y Berlín, 1937, p. 44.) Un análisis reciente de Heródoto y de nuestro concepto de la historia se puede ver, en especial, en C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Nueva York, 1944, cap. 12, uno de los textos más estimulantes y de mayor interés sobre este tema. Su tesis fundamental —hay que considerar a Heródoto miembro de la escuela jonia de filosofía y seguidor de Heráclí-

to— no es convincente. En contra de las fuentes antiguas, Cochrane piensa que la ciencia de la historia es parte del desarrollo griego de la filosofía. Véase nota 6 y también Karl Reinhardt, «Herodots Persegeschichten» en su *Von Werken und Formen*, Godesberg, 1948.

2. «Los dioses de la mayoría de los pueblos dicen que han creado el mundo. Las divinidades olímpicas, no. Lo máximo que hicieron fue conquistarlo» (Gilbert Murray, *Five Stages of Greek Religion*, ed. Anchor, p. 45). En contra de este juicio, a veces se alega que Platón en el *Timeo* introdujo un creador del mundo. Pero el dios de Platón no es un creador real; es un demiurgo, un constructor del mundo que no crea de la nada. Además, Platón da a su relato la forma de un mito inventado por él, y éste, como otros mitos semejantes en su obra, no se presenta como una verdad. En un fragmento de Heráclito (Diels, 30), se dice con una bella formulación que ni un dios ni un hombre crearon el cosmos, pues ese orden cósmico de todas las cosas «siempre ha sido, es y será: un fuego eterno que se inflama en parte y se apaga en parte».
3. *Del alma*, 415b13. Véase también *Economía*, 1343b24: la Naturaleza cumple con la perdurabilidad de las especies gracias a la reiteración (περίοδος) pero no puede hacerlo respecto del individuo. En nuestro contexto, es irrelevante que el tratado no sea obra de Aristóteles sino de uno de sus discípulos, porque encontramos la misma idea en el tratado *Sobre la generación y la corrupción* en el concepto de llegar a ser, que se mueve dentro de un ciclo, γένεσις ἐξ ἀλλήλων κύκλῳ, 331a8. La misma idea de una «especie humana inmortal» aparece en Platón, *Leyes*, 721. Véase nota 9.
4. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Núm. 617, ed. Kröner, 1930.
5. Rilke, *Aus dem Nachlass des Grafen C. W.*, primera serie, poema X. Aunque la poesía es intraducible, el contenido de estos versos se podría expresar así: «Las montañas descansan bajo el resplandor de las estrellas, pero aun en ellas el tiempo fluctúa. Ah, sin abrigo, en mi corazón salvaje y sombrío, reposa la inmortalidad.»
6. *Poética*, 1448b25 y 1450a16-22. En cuanto a la distinción entre poesía e historiografía, véase *ibid*., cap. 9.
7. En cuanto a la tragedia como imitación de la acción, véase *ibid*., cap. 6, 1.
8. *Griechische Kulturgeschichte*, ed. Kröner, II, p. 289.
9. Para Platón, véase *Leyes*, 721, donde deja bien claro que él piensa que la especie humana es inmortal sólo en cierto sentido, es decir, en la medida en que sus sucesivas generaciones tomadas en conjunto están «creciendo juntas» con la integridad del tiempo; la humanidad como una sucesión de generaciones y el tiempo son contemporáneos: γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστί τι ξυμφυὲς τοῦ παντὸς χρόνου, ὅ διὰ τέλους αὐτῷ ξυνέπεται καὶ συνέψεται, τούτῳ τῷ τρόπῳ ἀθάνατον ὄν. En otras palabras, lo que los mortales, en virtud de pertenecer a una especie inmortal, comparten no es más que la simple ausencia de muerte —ἀθανασία—; no se trata de la inmortalidad absoluta —el ἀεὶ εἶναι— en cuya cercanía se admite al filósofo aunque no sea más que un mortal. Para Aristóteles, véase *Ética nicomaquea*, 1177b30-35 [trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985] y más comentarios a continuación.

10. *Ibid.*, 1143a36.
11. *Séptima carta.*
12. W. Heisenberg, *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Nueva York, 1952, p. 24.
13. Cita tomada de Alexandre Koyré, «An Experiment in Measurement», en *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, núm. 2, 1953.
14. Más de veinte años atrás hizo esta misma observación Edgar Wind en su ensayo «Some Points of Contact between History and Natural Sciences» (en *Philosophy and History, Essays Presented to Ernst Cassirer*, Oxford, 1939). Wind ya demostró que los últimos desarrollos de la ciencia, que la hacen mucho menos «exacta», determinan que los científicos se planteen preguntas «que los historiadores suelen considerar propias». Parece extraño que un argumento tan fundamental y obvio no haya desempeñado ningún papel en la siguiente discusión metodológica y en otras de la ciencia histórica.
15. Citado en Friedrich Meinecke, *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart, 1951.
16. Erwin Schroedinger, *Science and Humanism*, Cambridge, 1951, pp. 25-26.
17. *De nostri temporis studiorum ratione*, IV. Citado de la edición bilingüe de W. F. Otto, *Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung*, Godesberg, 1947, p. 41.
18. No se pueden contemplar los vestigios de ciudades antiguas o medievales sin sentir una gran impresión por la forma absoluta en que sus murallas las separaban de su entorno natural, ya se tratara de paisajes hermosos o de espacios salvajes. Por el contrario, la construcción moderna de las ciudades procura embellecer y urbanizar áreas amplias, por lo que la distinción entre ciudad y campo se borra día a día. Esta tendencia podría llevar, tal vez, a la desaparición de las ciudades tal como las conocemos hoy.
19. *De Doctrina Christiana*, 2, 28, 44.
20. *De Civitate Dei*, XII, 13.
21. Véase: Theodor Mommsen, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress», en *Journal of the History of Ideas*, junio de 1951. Una lectura cuidadosa muestra una discrepancia llamativa entre el contenido de este excelente artículo y la tesis expresada en su título. La mejor defensa del origen cristiano del concepto de historia se encuentra en C. N. Cochrane, *op. cit.*, p. 474. Sostiene que la historiografía antigua llegó a su fin porque no había logrado establecer «un principio de inteligibilidad histórica» y que Agustín resolvió ese problema al sustituir «el *lógos* de Cristo por el del clasicismo como principio de entendimiento».
22. Tiene especial interés Oscar Cullman, *Christ and Time*, Londres, 1951. También Erich Frank, «The Role of History in Christian Thought» en *Knowledge, Will and Belief, Collected Essays*, Zúrich, 1955.
23. En *Die Entstehung des Historismus*, Múnich y Berlín, 1936, p. 394.
24. John Baillie, *The Belief in Progress*, Londres, 1950.
25. *De Re Publica*, 1, 7.
26. Al parecer, el verbo se usó poco incluso en griego. Se encuentra en Heró-

doto (libro IV, 93 y 94) en voz activa, y se aplica a los ritos que cumple una tribu que no cree en la muerte. El asunto está en que la palabra no significa «creer en la inmortalidad» sino «actuar de cierta manera para asegurar que se evitará la muerte». En sentido pasivo (ἀθανατίζεσθαι, «ser inmortalizado»), también aparece en Polibio (libro VI, 54, 2); se usó en la descripción de los ritos funerarios romanos y se aplica a las oraciones fúnebres, que inmortalizan porque «constantemente renuevan la fama de los hombres buenos». El equivalente latino, *aeternare*, también se aplica a la fama inmortal. (Horacio, *Odas*, IV, 14, 5.)

Está claro que Aristóteles fue el primero y quizá el último en usar esta palabra para la específicamente filosófica «actividad» de la contemplación. El texto dice: οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν, ἄνθρωπον ὄντα οὐδέ θντιτὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν (*Ética nicomaquea*, 1177b31). «No se debería pensar como los que recomiendan las cosas humanas para los que son mortales, sino *inmortalizar* tanto como se pueda...» La traducción medieval latina (Ethica, Lectio XI) no emplea la vieja palabra latina *aeternare* sino que traduce «inmortalizar» con la perífrasis *immortalem facere*, hacer inmortal, posiblemente a sí mismo. («*Oportet autem non secundum suadentes humana hominem entem, neque mortalia mortalem; sed inquantum contingit immortalem facere...*») Las traducciones modernas corrientes caen en el mismo error (véase, por ejemplo, la traducción de W. D. Ross, que traduce: «*We must... make ourselves immortal*» [«debemos hacernos inmortales a nosotros mismos»]. En el texto griego, los verbos ἀθανατίζειν y φρονεῖν son ambos intransitivos, no admiten complemento directo. (Debo las referencias griega y latina a la gentileza de los profesores John Herman Randall, Jr., y Paul Oscar Kristeller, de la Universidad de Columbia. Es innecesario aclarar que no son responsables de la traducción ni de la interpretación.)

27. Es muy interesante señalar que Nietzsche, que alguna vez usó la palabra «eternizar» —tal vez porque recordaba el pasaje de Aristóteles—, la aplicó a las esferas del arte y la religión. En *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* habla de «*aeternisierenden Mächten der Kunst und Religion*» («poderes eternizadores del Arte y la Religión»).
28. Tucídides, II, 41.
29. Sobre la forma en que el poeta, y en especial Homero, dio inmortalidad a los hombres mortales y a hechos efímeros, podemos ver lo que dice Píndaro en sus *Odas*, traducidas al inglés por Richmond Lattimore, Chicago, 1955 (*Obras completas*, trad. de E. Suárez de la Torre, Cátedra, Madrid, 1988). Véanse, por ejemplo: *Ístmicas*, IV, 60 y ss.; *Nemeas*, IV, 10, y VI, 50-55.
30. *De Civitate Dei*, XIX, 5 (*Obras*, ed. de P. F. García, BAC, Madrid, 1956).
31. Johannes Gustav Droysen, *Historik* (1882), Múnich y Berlín, 1937, par. 82: «*Was den Tieren, den Pflanzen ihr Gattungsbegriff —denn die Gattung ist, ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν— das ist den Menschen die Geschichte*». Droysen no menciona al autor ni la fuente de la cita. Suena aristotélica.

32. *Leviatán*, libro I, cap. 3 (trad. de A. Escohotado, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 134).
33. *La democracia en América*, 2ª parte, capítulo final, y 1ª parte, «Introducción del autor», respectivamente.
34. El primero en ver a Kant como teórico de la Revolución Francesa fue Friedrich Gentz en su «Nachtrag zu den Räsonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis», en *Berliner Monatsschrift*, diciembre de 1793.
35. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Introducción.
36. *Op. cit.*, tercera tesis.
37. Hegel, en *Filosofía de la historia universal*, Madrid, 1980.
38. Nietzsche, *Wille zur Macht*, núm. 291.
39. Martin Heidegger señaló cierta vez este hecho extraño durante un debate público en Zúrich (publicado bajo el título *Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951* , Photodruck Jurisverlag, Zúrich, 1952): «*...der Satz: man kann alles beweisen [ist] nicht ein Freibrief, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, dass dort, wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist das unheimlich Rätselhafte, dessen Geheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte, dass dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt*».
40. Werner Heisenberg, en publicaciones recientes, ofrece esta misma idea en diversas variaciones. Por ejemplo, véase: *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburgo, 1956.

III. ¿QUÉ ES LA AUTORIDAD?

1. Lord Acton emplea esta formulación en la conferencia inaugural sobre «Study of History», reimpresa en *Essays on Freedom and Power*, Nueva York, 1955, p. 35.
2. Sólo una descripción y análisis detallados de la muy original estructura organizativa de los movimientos totalitarios y de las instituciones de un gobierno totalitario pueden justificar el uso de la imagen de la cebolla. Tengo que hacer una referencia al capítulo sobre «La organización totalitaria» de mi libro *The Origins of Totalitarianism*, 2ª edición, Nueva York, 1958 (*Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1974).
3. Esto ya lo advirtió el historiador griego Dión Casio, quien, al escribir una historia de Roma, encontró imposible traducir la palabra *auctoritas*: ἑλληνίσαι αὐτὸ καθάπαξ ἀδύνατον ἐστι. (Cita tomada de Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, 3ª edición, 1888, vol. III, p. 952, núm. 4.) Además, si comparamos el Senado romano, la institución republicana específica en cuanto al ejercicio de la autoridad, con el consejo nocturno de *Las leyes* de Platón, que por estar compuesto de los diez guardianes más viejos para la constante supervisión del Estado tiene un parecido

superficial con el colegiado romano, advertiremos la imposibilidad de hallar una verdadera alternativa para la coacción y la persuasión dentro del marco de la experiencia política griega.

4. πόλις γὰρ οὐκ ἔσθ' ἥτις ἀνδρὸς ἔσθ' ἑνός, Sófocles, *Antígona*, 737.
5. *Las leyes*, 715.
6. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, libro I, cap. 5 (*Historia de Roma*, Aguilar, Madrid, 1965).
7. H. Wallon, *Histoire de l'Esclavage dans l'Antiquité*, París, 1847, vol. II, donde aún se encuentra la mejor descripción de la pérdida gradual de la libertad en Roma en tiempos del Imperio, a causa del constante aumento del poder de la casa imperial. Como la casa imperial incrementó su poder, y no la persona del emperador, el «despotismo» que siempre fue la característica de la casa privada y la vida familiar empezaron a imponerse en el campo público.
8. Un fragmento del diálogo *Sobre la monarquía*, hoy perdido, afirma que «no sólo no es necesario que un rey se convierta en filósofo, sino que es además un indudable estorbo para su tarea; sin embargo, es preciso [que un buen rey] escuche al verdadero filósofo y esté de acuerdo con su consejo». Véase: Kurt von Fritz, *The Constitution of Athens, and Related Texts*, 1950. En términos aristotélicos, tanto el rey-filósofo de Platón como el tirano griego gobiernan según su propio interés, y para Aristóteles, aunque no para Platón, ésa era una característica sobresaliente de los tiranos. Platón no era consciente de esa similitud porque para él, como para la opinión griega corriente, la característica principal del tirano era que arrebataba al ciudadano el acceso al ámbito público, a la «calle», donde podría mostrarse, ver y ser visto, oír y ser oído; el tirano prohibía tanto ἀγορεύειν («hablar en público») como πολιτεύεσθαι («ocuparse de los asuntos públicos»), confinaba a los ciudadanos al espacio privado de sus hogares y exigía ser el único que se encargara de los asuntos públicos. No habría dejado de ser un tirano ni siquiera en el caso de emplear su poder sólo en el interés de sus súbditos, como sin duda alguno de los tiranos lo hizo. Según los griegos, verse limitado a la vida privada hogareña equivalía a estar privado de las posibilidades específicamente humanas de la vida. En otras palabras, tal vez los propios rasgos que de forma tan convincente nos demuestran la índole tiránica de la república platónica —la casi total eliminación de la privacidad y la omnipresencia de las instituciones y los órganos políticos— hayan impedido a Platón advertir ese carácter tiránico. Para él habría sido una contradicción en los términos etiquetar como tiranía una constitución que no sólo no relegaba al ciudadano a su casa sino que, por el contrario, no le dejaba ni un resquicio de vida privada. Además, al denominar «despótico» al gobierno, Platón subraya su carácter no-tiránico, pues se suponía que el tirano siempre gobernaba a hombres que habían conocido la libertad de una *pólis* y, al verse privados de ella, podían rebelarse, mientras que se suponía que un déspota gobernaba a gente que jamás había conocido la libertad y que por naturaleza era incapaz de ello. Es como si Platón hubiera dicho: mis leyes, vuestros nuevos déspotas, no os privarán de nada que hasta aquí hayáis

disfrutado con todo derecho; son adecuadas a la naturaleza misma de los asuntos humanos y no tenéis más derecho a rebelaros ante ellas que un esclavo a rebelarse ante su amo.

9. «Eternal Peace» en *The Philosophy of Kant*, ed. y trad. de C. J. Friedrich, Modern Library Edition, 1949, p. 456.
10. Von Fritz, *op. cit.*, p. 54, insiste con motivos en la aversión que sentía Platón ante la violencia, «también revelada por el hecho de que, cada vez que hacía un intento de concretar un cambio de las instituciones políticas según sus ideales políticos, se dirigía a hombres que ya estaban en el poder».
11. En su obra *Paideia* (FCE, México, 1983), Werner Jaeger afirma: «La idea de que existe un supremo arte de la medida y de que el conocimiento que de los valores tiene el filósofo (*phrónesis*) es la habilidad para medir, recorre toda la obra de Platón de principio a fin»; esto es verdad sólo en cuanto a la filosofía política de Platón. La misma palabra φρόνησις, en Platón y Aristóteles, más que la «sabiduría» del filósofo, caracteriza el punto de vista del hombre de Estado.
12. *La república*, libro VII, 516-517.
13. En especial, véase *Timeo*, 31, donde el divino Demiurgo hace el universo según un modelo, un παράδειγμα, y *La república*, 596 y ss.
14. En *Protrepticus*, cita tomada de Von Fritz, *op. cit.*
15. *Las leyes*, 710-711.
16. Esta presentación proviene de la notable interpretación que de la parábola de la caverna hizo Martin Heidegger en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947. Heidegger demuestra que Platón transformó el concepto de verdad (ἀλήθεια) hasta identificarlo con el juicio correcto (ὀρθότης). La corrección, y no la verdad, sería lo requerido si el conocimiento del filósofo es la habilidad para medir. Aunque explícitamente menciona el peligro que corre el filósofo cuando se ve obligado a volver a la caverna, Heidegger no es consciente del contexto político en que aparece la parábola; para él, la transformación se produce porque el acto subjetivo de la visión (el ἰδεῖν y la ἰδέα en la mente del filósofo) se impone a la verdad objetiva (ἀλήθεια), que para Heidegger significa *Unverborgenheit*.
17. *El banquete*, 211-212.
18. *Fedro*, 248: φιλόσοφος ἢ φιλόκαλος, y 250.
19. En *La república*, 518, lo bueno también se denomina φανότατον, lo más brillante. Como es obvio, esta precisa cualidad es lo que indica que originalmente en el pensamiento de Platón prevalecía lo bello sobre lo bueno.
20. *La república*, 475-476. En la tradición de la filosofía, el resultado de este repudio de lo bello fue que se omitiera de los llamados trascendentales o universales, es decir, las cualidades que tiene toda cosa que es, y que se enumeraron en la filosofía medieval como *unum, alter, ens* y *bonum*. Jacques Maritain, en su magnífico libro *Intuition créatrice en art et en poésie*, 1953, es consciente de esta omisión e insiste en que la belleza se debe incluir en el campo de los trascendentales porque «la Belleza es el esplendor de todos los trascendentales unidos».

21. En el diálogo *El político*: «porque la medida más exacta de todas las cosas es el bien» (cita tomada de Von Fritz, *op. cit.*); la idea habrá sido que sólo a través del concepto del bien las cosas se vuelven comparables y, por tanto, mensurables.
22. *Política*, 1332b12 y 1332b36. La distinción entre los jóvenes y los viejos se remonta a Platón; véase *La república*, 412, y *Las leyes*, 690 y 714. La apelación a la naturaleza es aristotélica.
23. *Política*, 1328b35.
24. *Economía*, 1343a1-4.
25. Jaeger, *op. cit.*, vol. I.
26. *Economía*, 1343b24.
27. El vocablo «*religio*» aparece como derivado de *religare* en Cicerón. Como aquí nos ocupamos sólo de la interpretación que hicieron los romanos de su política, el problema de la corrección etimológica de esa derivación es irrelevante.
28. Véase Cicerón, *De Re Publica*, III, 23. En cuanto a la creencia en el carácter eterno de Roma, véase: Viktor Poeschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero*, Berlín, 1936.
29. *Anales*, libro 43, cap. 13.
30. *De Re Publica*, 1, 7.
31. Cicerón, *De Legibus*, 3, 12, 38 (*Las leyes*, trad. de Roger Labrousse, Alianza, Madrid, 1989).
32. *De l'esprit des lois*, libro XI, cap. 6 (*Sobre el espíritu de las leyes*, trad. de P. de Vega, Tecnos, Madrid, 1972).
33. El profesor Carl J. Friedrich me hizo notar la importancia de la discusión sobre la autoridad en: Mommsen, *Römisches Staatsrecht*; véanse pp. 1034, 1038-1039.
34. Esta interpretación tiene además el apoyo del uso de la expresión latina *alicui auctorem esse*, «dar consejo a alguien».
35. Véase: Mommsen, *op. cit.*, 2ª ed., vol. I, pp. 73 y ss. La palabra latina «*numen*», casi intraducible, significa «orden divina» y también denota la forma de obrar de los dioses; se deriva de *nuere*, «asentir con la cabeza». Por tanto, las órdenes de los dioses y todas sus interferencias en los asuntos humanos se reducen a aprobar o desaprobar las acciones de los hombres.
36. Mommsen, *ibíd.*, p. 87.
37. Véanse también las diversas expresiones latinas, como *auctores habere*, «tener predecesores o ejemplos»; *auctoritas maiorum* alude al ejemplo respetable de los antepasados; *usus et auctoritas* se aplicó en la ley romana para referirse a los derechos de propiedad consuetudinarios. Una presentación excelente de este espíritu romano, a la vez que una útil reseña de las fuentes más importantes del tema, se encontrarán en Viktor Poeschl, *op. cit.*, en especial en las pp. 101 y ss.
38. R. H. Barrow, *The Romans*, 1949, p. 194 (*Los romanos*, FCE, México, 1973, p. 195).
39. Se analiza una amalgama similar de sentimiento de la política imperial romana y cristianismo en: Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935, al hablar de Orosio, que relacionaba al emperador romano Augusto con Jesucristo. «*Dabei ist deutlich, dass Augustus auf*

diese Weise christianisiert und Christus zum civis romanus *wird, romanisiert worden ist*» (p. 92).

40. «*Duo quippe sunt... quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*». En Migne, *Patrologia Latina*, vol. 49, p. 42a.
41. Eric Voegelin, *A New Science of Politics*, Chicago, 1952, p. 78.
42. Véase *Fedón* 80, para la afinidad del alma invisible con el lugar tradicional de la invisibilidad, es decir, el Hades, que Platón explica etimológicamente como «el invisible».
43. *Ibid*., 64-66.
44. Exceptuando *Las leyes*, es característico de los diálogos políticos de Platón que se produzca una ruptura en algún punto y el procedimiento estrictamente argumental deba abandonarse. En *La república*, Sócrates elude varias veces a los que discuten su posición. La pregunta inquietante es si es posible la justicia cuando un hecho permanece oculto ante los hombres y los dioses. La discusión sobre la índole de la justicia aparece en 372a y se reanuda en 427d, donde, a pesar de todo, lo que se define no es la justicia sino la sabiduría y la εὐβουλία. Sócrates vuelve a la pregunta principal en 403d, pero en realidad habla de la σωφροσύνη y no de la justicia. Después empieza de nuevo en 433b y casi de inmediato pasa a discutir las formas de gobierno, 445d y ss., hasta que, en el libro VII, la alegoría de la caverna pone toda la argumentación en un nivel distinto por entero, no político. Entonces queda claro por qué Glaucón no puede recibir una respuesta satisfactoria: la justicia es una idea y debe ser percibida, no existe otra demostración posible.

    Por otra parte, el mito de Er se introduce por una regresión de todo el argumento. La tarea era la de encontrar a la justicia como tal, aunque esté oculta a los ojos de los dioses y los hombres. Sócrates quiere recuperar una concesión inicial que hizo a Glaucón al aceptar que, al menos en favor del argumento, se debía admitir que «el justo podía parecer injusto, y el injusto, justo», de modo que ni un dios ni un hombre pudiese saber de verdad quién era verdaderamente justo. En su lugar, pide que le reconozcan que «a los dioses no se les escapa cómo son el hombre justo y el injusto». Una vez más, toda la argumentación se sitúa en un nivel totalmente distinto, en esta ocasión en el plano de la mayoría y fuera por completo del campo de la argumentación.

    El caso de *Gorgias* es muy semejante. Una vez más, Sócrates es incapaz de persuadir a su oponente. La discusión gira en torno a la convicción socrática de que es mejor sufrir el mal que hacer el mal. Cuando es evidente que Calicles no se deja convencer por la argumentación, Platón continúa diciéndole que su mito de un más allá es una especie de *ultima ratio* y, a diferencia de *La república*, en este caso lo dice con gran desconfianza para indicar con claridad que el narrador, Sócrates, no toma en serio su propio relato.
45. La imitación de los temas platónicos parece estar más allá de toda duda en los casos frecuentes en que se presenta el motivo aparente de la muerte, como en Cicerón y Plutarco. Para un excelente análisis de *Somnium Scipionis* de Cicerón, el mito con que el autor romano concluye su *De Re Publica*, véase Richard Harder, «Über Ciceros Somnium Scipionis» en

Kleine Schriften, Múnich, 1960, quien también demuestra de modo convincente que ni Platón ni Cicerón siguieron las doctrinas pitagóricas.

46. Esto está subrayado en: Marcus Dods en *Forerunners of Dante*, Edimburgo, 1903.
47. Véase *Gorgias*, 524.
48. Véase *Gorgias*, 522/3, y *Fedón*, 110. En *La república*, 614, Platón incluso alude a un relato que Ulises cuenta a Alcínoo.
49. *La república*, 379a.
50. Como Werner Jaeger llamó al dios platónico en *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947, p. 194n (*La teología de los primeros filósofos griegos*, FCE, México, 1982).
51. *La república*, 615a.
52. Véase en especial, la *Séptima carta* en cuanto a la convicción platónica de que la verdad está más allá del habla y la argumentación.
53. John Adams, en «Discourses on Davila», en *Works*, Boston, 1851, vol. VI, p. 280.
54. Desde el borrador del Preámbulo hasta la Constitución de Massachusetts, *Works*, vol. IV, 221.
55. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, cap. 2, Alianza, Madrid, 1970.
56. *El príncipe*, cap. 15, Alhambra, Madrid, 1987.
57. *Ibid.*, cap. 8.
58. Veánse especialmente los *Discursos*, libro III, cap. 1.
59. Es curioso comprobar que muy pocas veces en sus textos Maquiavelo nombra a Cicerón, cuyas interpretaciones de la historia romana evita cuidadosamente.
60. *De Re Publica*, VI, 12.
61. *Las leyes*, 711a.
62. Estos criterios sólo se pueden justificar, por supuesto, con un detallado análisis de la Revolución Americana.
63. *El príncipe*, cap. 6.

IV. ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?

1. Sigo a Max Planck, «Causalidad y libre albedrío» (en *The New Science*, Nueva York, 1959), porque los dos ensayos, escritos desde el punto de vista del científico, tienen una elegancia clásica en su simplicidad y claridad no simplificadoras.
2. *Ibid.*
3. John Stuart Mill, *Sobre la libertad*, *op. cit.*
4. Véase «De la libertad» en *Discursos*, libro IV, 1, 1.
5. 1310a25 y ss.
6. *Op. cit.*, 75.
7. Ibid., 118.
8. 81 y 83.
9. Véase *El espíritu de las leyes*, XII, 2: «La libertad filosófica consiste en

el ejercicio de la voluntad... La libertad política consiste en la seguridad.»

10. «*Intellectus apprehendit agibile antequam voluntas illud velit; sed non apprehendit determinate hoc esse agendum quod apprehendere dicitur dictare*». Oxon. IV, 46, 1, núm. 10. (La mente capta lo que se puede hacer antes de que la voluntad llegue a quererlo, pero no capta con claridad que se debe hacer lo que se dice que hay que captar.)
11. John Stuart Mill, *op. cit.*
12. Leibniz sólo añade y articula la tradición cristiana cuando escribe: «*Die Frage, ob unserem Willen Freiheit zukommt, bedeutet eigentlich nichts anderes, als ob ihm Willen zukommt. Die Ausdrücke "frei" und "willensgemäss" besagen dasselbe*». (*Schriften zur Metaphysik*, I, «Bemerkungen zu den cartesischen Prinzipien», Zu Artikel 39.)
13. Agustín, *Confesiones*, VIII, 8.
14. A menudo encontramos este conflicto en Eurípides. Medea, antes de matar a sus hijos, dice: «Sé qué males estoy a punto de cometer, pero el θυμός es más fuerte que mi reflexión» (1078 y ss.); Fedra (*Hipólito*, 376 y ss.) habla en términos semejantes. El núcleo del asunto es siempre que la razón, el conocimiento, el discernimiento, etcétera, son demasiado débiles para resistir el asalto del deseo y puede que no sea accidental que el conflicto estalle en el alma de las mujeres, que están menos influidas que los hombres por el razonamiento.
15. «En la medida en que la mente ordena, la mente desea, y en la medida en que la cosa ordenada no se cumple, no desea», como lo enunció Agustín en el famoso capítulo 9 del libro VIII de sus *Confesiones*, donde trata sobre la voluntad y su poder. Para Agustín es indiscutible que «querer» y «mandar» son la misma cosa.
16. Agustín, *ibid.*
17. *Píticas*, IV, 287-289:

φαντὶ δ'ἔμμεν
τοῦτ' ἀνιαρότατον, καλὰ γινώσκοντ' ἀνάγκα
ἐκτὸς ἔχειν πόδα.

18. *El espíritu de las leyes*, XII, 2 y XI, 3.
19. Agustín, *ibid.*
20. *Ibid.*
21. Véanse los primeros cuatro capítulos del segundo libro del *Contrato social*. Entre los modernos teóricos de la política, Carl Schmitt es el mejor defensor de la idea de soberanía. Reconoce abiertamente que la raíz de la soberanía es la voluntad: soberano es el que desea y manda. Véase en especial su *Verfassungslehre*, Múnich, 1928, pp. 7 y ss., 146.
22. XII, 20.

VI. LA CRISIS EN LA CULTURA

1. Harold Rosenberg, en un ensayo muy ingenioso, «Pop Culture: Kitsch Criticism» en *The Tradition of the New*, Nueva York, 1959.

2. Véase Edward Shils, «Mass Society and Its Culture», en *Daedalus*, primavera de 1960; todo el número de la publicación se dedicó a la «Cultura de masas y los medios de comunicación de masas».
3. Estos datos los he tomado de G. M. Young, *Victorian England. Portrait of an Age*, Nueva York, 1954.
4. En cuando a la etimología y el uso de la palabra en latín, además del *Thesaurus linguae latinae*, se pueden consultar: A. Walde, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, 1938, y A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, París, 1932. Para la historia de la palabra y del concepto desde la Antigüedad, véase: Joseph Niedermann, *Kultur-Werden und Wandlungen des Begriffes und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder*, en *Biblioteca dell'Archivum Romanum*, Florencia, 1941, vol. 28.
5. Cicerón, en *Tusculanae disputationes*, I, 13, dice de manera explícita que la mente es como un campo que nada puede producir sin un cultivo adecuado, y entonces afirma: *Cultura autem animi philosophia est.*
6. La sugerencia es de Werner Jaeger en *Antike*, Berlín, 1928, vol. IV.
7. Véase Mommsen, *Historia de Roma* , I, 14.
8. Véase el famoso coro de *Antígona*, 332 y ss.
9. Tucídides, II, 40.
10. Cicerón, *op. cit.*, V, 9.
11. Platón, *Gorgias*, 482.
12. Kant, *Crítica del juicio*, 40.
13. *Ibíd.*, Introducción, VII.
14. Aristóteles, al enfrentar deliberadamente la capacidad de discernimiento del hombre de Estado y la sabiduría del filósofo (*Ética nicomaquea*, 6), es probable que, como lo hizo tantas veces en sus escritos políticos, siguiera la opinión pública de la *pólis* ateniense.
15. Kant, *op. cit.* 6, 7, 8.
16. *Ibid.*, 19.
17. En cuanto a la historia de la palabra y su concepto, véase Niedermann, *op. cit.*, Rudolf Pfeiffer, *Humanitas Erasmiana*, Studien der Bibliothek Warburg, núm. 22, 1931, y «Nachträgliches zu Humanitas, en *Kleine Schriften* de Richard Harder, Múnich, 1960. La palabra se usó para traducir el vocablo griego φιλανθρωπία, voz originalmente aplicada a dioses y gobernantes y, por consiguiente, con connotaciones muy distintas. La *humanitas*, como la entendía Cicerón, estaba estrechamente relacionada con la antigua virtud romana de la *clementia* y como tal estaba también en cierta oposición respecto de la *gravitas* romana. Sin duda era una característica del hombre culto, pero —y esto es importante en nuestro contexto— se suponía que lo que desembocaba en la «humanidad» era el estudio del arte y la literatura, más que el de la filosofía.
18. Cicerón, *op. cit.*, I, 39-40. Sigo la traducción de J. E. King, publicada en la Loeb's Classical Library.
19. Cicerón dice algo parecido en *De legibus*, 3, 1: alaba a Ático «*cuius et vita et oratio consecuta mihi videtur difficillimam illam societatem gravitatis cum humanitate*» («cuya vida y discurso me parece que han alcanzado esa

dificilísima suma de gravedad y humanidad») y, como señala Harder (obra cit.), la gravedad de Ático consiste en que se pliega con dignidad a la filosofía de Epicuro, en tanto que su humanidad se muestra a través de la reverencia que siente por Platón, lo que es prueba de su libertad interior.

VII. VERDAD Y POLÍTICA

1. *Paz eterna*, apéndice I.
2. Cito el *Tratado político* de Spinoza, porque es notorio que incluso este autor, para quien la *libertas philosophandi* era el verdadero fin del gobierno, tuvo que adoptar esa posición tan radical.
3. En *Leviatán* (cap. 46), Hobbes explica que «la desobediencia puede castigarse legítimamente en quienes enseñan contra las leyes incluso filosofía verdadera», porque «el ocio es la madre de la filosofía y la república es la madre de la paz y el ocio». ¿Y no se deduce de esto que la república actuará en bien de la filosofía cuando suprima una verdad que socava la paz? Por tanto, el hombre veraz, para cooperar en una empresa tan necesaria para su propia paz de cuerpo y alma, decide escribir lo que sabe que «es filosofía falsa». Por esto, Hobbes sospechaba de Aristóteles más que de nadie, porque —decía— «escribía [su filosofía] como algo acorde con la religión [de los griegos] y para reconocerla, por temor al destino de Sócrates». Nunca se le ocurrió a Hobbes que toda esa búsqueda de la verdad sería contraproducente si sus condiciones sólo estaban garantizadas por falsedades intencionales. Entonces, todos podrían resultar tan mentirosos como el Aristóteles de Hobbes. A diferencia de esta invención de la fantasía lógica de Hobbes, el verdadero Aristóteles era lo bastante sensato como para marcharse de Atenas cuando tuvo miedo de correr el mismo destino que Sócrates; no era tan malo como para escribir lo que sabía falso, ni tan estúpido como para resolver el problema de la supervivencia destruyendo todo aquello por lo que luchaba.
4. *Ibid.*, cap. 11.
5. Espero que nadie vuelva a decirme jamás que Platón fue el inventor de la «mentira noble». Esta creencia se basó en una mala interpretación de un pasaje crucial (414C) de *La república*, donde Platón habla de uno de sus mitos —un «cuento fenicio»— y lo califica como ψεῦδος. Como esta palabra puede significar «ficción», «error» y «mentira», de acuerdo con el contexto —cuando Platón quiere distinguir entre error y mentira, el idioma le obliga a hablar de ψεῦδος «involuntario» y «voluntario»—, se puede interpretar, con Cornford, que el texto quiere decir «osado impulso de invención», o con Eric Voegelin (*Order and History: Plato and Aristotle*, Universidad del Estado de Luisiana, 1957, vol. 3, p. 106) se puede interpretar como un pasaje de intención satírica; en ningún caso se debe entender como una recomendación de mentir, tal como nosotros entendemos la mentira. Platón era permisivo con respecto a la mentira ocasional

destinada a engañar al enemigo o a las personas insensatas; es «útil... bajo la forma de un remedio... reservado a los médicos, mientras que los profanos no deben tocarlos» y el médico de la *pólis* es el gobernante (389). Pero, en contra de la alegoría de la caverna, en estos pasajes no se plantea ningún principio.

6. *Leviatán*, Conclusión, p. 732.
7. *The Federalist*, núm. 49.
8. *Tratado teológico político*, cap. 20.
9. Véase «What is Enlightenment?» y «Was heisst sich im Denken orientieren?»
10. *The Federalist*, núm. 49.
11. *Timeo*, 51D-52.
12. Véase *La república*, 367. Compárese también *Critón*, 49D: «Sé que sólo unos pocos hombres sostienen, o sostendrán alguna vez esta opinión. Entre los que lo hacen y los que no, puede haber una discusión común; necesariamente se mirarán unos a otros desdeñando sus distintos intereses.»
13. Véase *Gorgias*, 482, donde Sócrates dice a Calicles, su oponente, que «Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida». Después añade: «Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí... y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, *que no soy más que uno*, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.» (Trad. J. Calonge Ruiz, Gredos, Madrid, 1983, p. 79.)
14. Para una definición de pensamiento como el diálogo silencioso entre el sujeto y su yo, en especial véase *Teeteto* 189-190, y *El sofista*, 263-264. Dentro de esta misma tradición, Aristóteles llama αὐτός ἄλλος —otro yo— al amigo con quien mantiene esa especie de diálogo.
15. *Ética nicomaquea*, libro 6, en especial 1140b9 y 1141b4.
16. Véase el «Draft Preamble to the Virginia Bill Establishing Religious Freedom» («Borrador del preámbulo de la ley de Virginia que establece la libertad religiosa»), de Jefferson.
17. Ésta es la causa de la observación de Nietzsche en «Schopenhauer als Erzieher»: «*Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben.*»
18. En una carta a W. Smith, del 13 de noviembre de 1787.
19. *Crítica del juicio*, 32 (trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1984).
20. *Ibid.*, 59.
21. En cuanto a Francia, véase el excelente artículo «De Gaulle: Pose and Policy», en la publicación *Foreign Affairs* de julio de 1965. La cita de Adenauer es de sus *Memorias 1945-1953*, Chicago, 1966. p. 89, donde, sin embargo, pone esta idea en la cabeza de los jefes de la ocupación. Pero repitió el concepto muchas veces mientras fue canciller.
22. Partes del archivo están publicadas en Merle Fainsod, *Smolensk Under Soviet Rule*, Cambridge, Massachusetts, 1958. Véase p. 374.

VIII. LA CONQUISTA DEL ESPACIO Y LA ESTATURA DEL HOMBRE

1. Plantearon esta pregunta para un «Simposio sobre el espacio» por los editores de *Great Ideas Today* (1963), con especial énfasis en la incidencia que «la exploración del espacio tiene en la visión del hombre sobre sí mismo y sobre la condición humana. La pregunta no se refiere al hombre como científico ni al hombre como productor o consumidor, sino más bien al hombre como *humano*».
2. *Ética nicomaquea*, VI, cap. 7, 1141a20 y ss.
3. Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics*, 1929. Cita tomada de *Great Ideas Today*, 1962, p. 494.
4. Citado por J. W. N. Sullivan, *Limitations of Science*, Mentor Books, 1949, p. 141.
5. Véase Sullivan, *Atomic Physics and Human Knowledge*, Nueva York, 1958, p. 88.
6. *Ibid.*, p. 76.
7. Planck, *op. cit.*, p. 503.
8. Véase Planck, *Science and Humanism*, Londres, 1951, pp. 25-26.
9. John Gilmore, en una carta muy crítica, escrita en 1963, cuando apareció este artículo, plantea el asunto con gran sutileza. «Durante los últimos años, de hecho tuvimos éxito en la elaboración de programas informáticos que permiten a los ordenadores mostrar un comportamiento que cualquiera no familiarizado con esos programas no vacilaría en describir como inteligente, incluso muy inteligente. Por ejemplo, Alex Bernstein creó un programa que permite a una máquina jugar al ajedrez a un nivel espectacularmente bueno. Sobre todo, puede jugar al ajedrez mejor que Bernstein. Es un logro impresionante, pero corresponde a Bernstein y no a la máquina.» Una observación de George Gamow —véase nota 10— me llevó a equivocarme y he cambiado mi formulación.
10. George Gamow, «Physical Sciences and Technology», en *Great Ideas Today*, 1962, p. 207. La cursiva es mía.
11. Sergio de Benedetti, citado por Walter Sullivan, «Physical Sciences and Technology», en *Great Ideas Today*, 1961, p. 198.
12. Bohr, en Sullivan, *op. cit.*, pp. 70 y 61 respectivamente.
13. Planck, *op. cit.*, pp. 493, 517 y 514 respectivamente.
14. Bohr, en Sullivan, *op. cit.*, pp. 31 y 71 respectivamente.
15. *Ibid.*, p. 82.
16. Planck, *op, cit.*, pp. 509 y 505 respectivamente.
17. Véase J. Bronowski, *Science and Human Values*, Nueva York, 1956, p. 22.
18. Véase *The Starry Messenger*, traducción citada de *Discoveries and Opinions of Galileo*, Nueva York, 1957, p. 28.
19. Véase A. Einstein, *Relativity, The Special and General Theory* (1905 y 1916), citado en *Great Ideas Today*, 1961, pp. 452 y 465, respectivamente.
20. Walter Sullivan, *op. cit.*, p. 189.
21. *Ibid.*, p. 202.

22. Cito del diálogo de Descartes *La búsqueda de la verdad a través de la luz de la naturaleza*, donde su posición central en esta cuestión de duda resulta más evidente que en los *Principios*. Véase la edición de E. S. Haldane y G. R. T. Ross de las *Philosophical Works*, Londres, 1931, vol. I, pp. 324 y 315.
23. Debo esta definición a la carta de John Gilmore, citada en la nota 9. Sin embargo, Gilmore no cree que esto imponga limitaciones en el conocimiento. Creo que los propios juicios «populares» de Heisenberg me confirman en este punto. Pero esto no es de ningún modo el fin de la controversia. Gilmore, como Denver Lindley, cree que los grandes científicos pueden equivocarse cuando se trata de valorar en términos filosóficos su propio trabajo. Gilmore y Lindley me acusan de usar los juicios de los científicos sin sentido crítico, como si ellos pudieran hablar acerca de las implicaciones de su trabajo con la misma autoridad con la que hablan de sus temas específicos. («Su confianza en las grandes figuras de la comunidad científica es conmovedora», dice Gilmore.) Creo que esta argumentación es válida; ningún científico, por muy eminente que sea, puede reclamar para las «implicaciones filosóficas» que él mismo u otro descubre en su obra, o en sus aseveraciones sobre ella, la misma solidez que puede pedir para los propios descubrimientos. La verdad filosófica, sea cual sea, no es la verdad científica, sin duda. Con todo, es difícil creer que Planck y Einstein, Niels Bohr, Schrödinger y Heisenberg, todos ellos perplejos y muy preocupados por las consecuencias e implicaciones generales de su trabajo de investigadores físicos, se sintieran sometidos a las desilusiones de sus propios desacuerdos.
24. En *Philosophic Problems of Nuclear Science*, Nueva York, 1952, p. 73.
25. *Ibid.*, p. 24.
26. En *The Physicist's Conception of Nature*, Nueva York, 1958, p. 24.
27. *Ibid.*, pp. 18-19.

ÍNDICE DE NOMBRES